00049413

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
Town Hall, Bombay.

Digitized with financial assistance from
Ms.Vaidehi Thakar
on 06 November, 2019

PRESENTED
BY THE TRUSTEES OF THE PARSEE PUNCHAYET
FUNDS & PROPERTIES FROM THE SIR JAMSETJEE
JEJEEBHOY TRANSLATION FUND.

THE ANCIENT PERSIAN INSCRIPTIONS OF THE ACHÆMENIDES FOUND AT SUSA

an excerpt from Inscriptions des Achéménides à Suse

par V. Scheil

Mémoires de la Mission Archéologique de Perse

Tome XXI, Paris, 1929

49413

BY

J. M. UNVALA, PH. D.

PARIS
PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
1929

00049413

INTRODUCTION

Rev. Father V. Scheil has given a very important and interesting contribution to the study of the inscriptions of the Achæmenides by publishing in the XXI volume of Mémoires de la Mission Archéologique de Perse the inscriptions found in excavations at Susa, carried on by the French Government since 1897. The merit of the work of the French savant lies not only in publishing these inscriptions but also in restoring many of them from fragments of several duplicates, and thus giving us an idea of the epigraphic activities of the Achæmenian sovereigns. It is again Darius I Hystaspes who has left a number of inscriptions, many of which are preserved in the three current languages of his empire, Ancient Persian, Anzanite, and Babylonian. The author has restored twenty inscriptions of Darius, seven of Xerxes, two of Artaxerxes II Mnemon, and one of Artaxerxes III Ochos. It is regrettable that many of them remain still fragmentary. By a happy coincidence all these inscriptions mention the architectural activities of Darius I and his successors in Susa in that laconic form, which is characteristic of these sovereigns. It is Darius I who had constructed the palace and the apadana of Susa, as we learn expressly from inscriptions Nos. I, XXIX and XXX. His successors kept the palace in good repairs, and seem to have added to it minor constructions, whose nature is not definitely stated in their inscriptions, which changed slightly its original plan. As regards the apadana of Darius I, Artaxerxes II says in his inscriptions No. XXIX and Art. II Susa, that it was burnt down by fire in the reign of Artaxerxes I, his grandfather, and that he rebuilt it.

The first inscription is a very interesting document concerning

the foundation of the palace of Susa by Darius I. It was found in the three usual versions. It is the third longest inscription of the great king, the first two being those of Bahistân and of Naqshe Rustam. The Persian version is written on two sides, twenty-one lines on each side, of a baked clay tablet (o. 265 m. × o. 22 m.), which was found unfortunately damaged in many essential passages. This tablet was probably preserved in the treasury, together with those of the Babylonian and Anzanite versions, which had perhaps also existed, though not a single fragment of them has been discovered upto date. There existed also duplicates of the same text in its three versions inscribed in lapidary characters on slabs of grey bituminous chalk-stone of the Cenomanian age, which is susceptible of a very rich polish. Those of the Persian version are known from several fragments, which have proved themselves to be very useful in filling up lacunæ in the text of the clay tablet. The duplicates of the Babylonian (o. 38 m. × o. 46 m.) and Anzanite (o. 40 m. × o. 48 m.) versions were better preserved, especially those of the Babylonian version, which has an integral aspect, thanks to many consecutive fragments. These inscribed slabs were probably buried in the foundation of the palace. Only the clay tablet of the Persian version was found on the Tell of the Apadana, its probable original place of preservation, whereas the fragments of the slabs were found dispersed on all different points of the ancient city, on the Tell of the Apadana, the Acropolis, the Royal City, the Dungeon, etc.

Another small clay tablet has an Anzanite inscription (No. XX) of Darius I. Other inscriptions of this sovereign are on the socles of columns, on unglazed and glazed bricks[1], and on two fragments of statues. Those of Xerxes and of Artaxerxes II were found on the bases of columns, whereas a rare Babylonian inscription, the second one of Artaxerxes III hitherto discovered, was found on a very thick slab of chalk-stone, the first being that found at Persepolis and published by Weissbach as Art. III Ochos Pers.

The big inscription No. I of Darius is very interesting for two historical facts, 1) that when Darius became king, both his father

1. The characters on glazed bricks are in white on a blue or yellow ground.

Hystaspes, who was governor of Parthia (Bah. § 35), and his grandfather Arsames were living (ll. 12-13); 2) that the palace was completed during the life-time of Hystaspes, for whom he invoked the protection of Auramazdâ at the end of the inscription (l. 58). During the early years of his reign Darius had to subdue many revolts in different provinces of his empire.

It seems that the political troubles in Asiatic provinces ended in about 518 B. C. and Darius went to Egypt in 517. In this and in the following year the subjugation of the African peoples, the Putiyas, the Kušiyas, the Mačiyas and the Karkas took place (Herzfeld, *Iranische Felsreliefs*, Berlin 1910, p. 106). The land of the Kušiyas, *Kušša-* (*Kuša-* in Dar. Ham. inscriptions on gold and silver plates) in mentioned in ll, 43-44; the Mačiyas are the Μάξυες of Herodotus (IV. 191), who lived in a territory corresponding to modern Tunis (Herzfeld, op. cit., p. 19); the Karkas (cf. Glossary) are their neighbours the Carthaginians. We learn from the inscription that the workmen and technicians, who built the palace of Susa, were recruited from the subject nations of the great king and that the materials employed in its construction were imported to Susa from different provinces of his empire (ll. 22-55). Thus we can fix the date of the building of the palace of Susa approximately at 517/16 B. C., i. e. about a year later than the building of the big terrace of Persepolis, which event Herzfeld places in about 518/17 B. C. (op. cit. 106).

Moreover, it gives a detailed description of the foundation of the palace and of different materials employed in its construction. As we know from the results of the excavations at Susa on the mound called by M. Dieulafoy Tell of the Apadana, the palace was built on an artificial platform 250 m. long and 150 m. broad, having towards the north a decrochement 120 m. long and 60 m. broad, and standing 15 m. higher than the level of the plain of the Kerkhah, formed by the ruins of an Elamite temple and the encircling cemetery, situated on a natural elevation. The palace and the apadana were protected by a wall of crude bricks, 9 m. broad, supported and protected from moisture by an inner layer of gravel, whose breadth is generally 9 m. under the royal building and 60 cm. to 1 m. under the building close to the biggest of the three courts. In order to

make room for this protecting gravel the ground was dug out in varying depths, 40 cubits (13.68 m.) at the maximum and 20 cubits (6.85 m.) at the minimum (l. 26) and then filled up with gravel by Babylonian workmen (ll. 28-30).

The walls of the palace were also of crude bricks, moulded of the native clay, carefully freed from every foreign material, and dried in shade. The Babylonians who were experts in this work of brick-making since remote antiquity were employed in it (ll. 29-30). These walls were covered with a coating of red and blue paints, directly applied on its rough surface, several fragments of whose bricks with the paint still adhering to them were found near the apadana of Susa. Similar decoration was also noticed by M. Herzfeld and by M. De Mecquenem on debris pertaining to the columns of the hall of Cyrus at Pasargadæ.

The wood-work of the palace was of oak (? *yakâ*) of Gandâra and Karamania (ll. 34-35), and of the cedar of Lebanon, in the transport of which from Lebanon to Susa first the Ionians, then the Karkaeans and the Assyrians, and finally the Babylonians had to take an active part, when it passed on its way to Susa through their respective countries (ll. 30-34)[1]. The planks of the roofing and the

1. The exact meaning of *taramiš hya naurina... yâtâ Uvaǰiyâ* (ll. 30-34) of the Ancient Persian version remains obscure, although every word of this passage is pretty clear. The chief difficulty lies in locating Karka. There are two possibilities of explaining this passage: 1) that the cedar was brought by the Assyrian settlers or by the natives of the Lebanon region, i. e. by the Syrians (Σύροι for 'Ασσύριοι, Scheil, p. 27) to Babylon, and from there the Babylonians, the Karkaeans, and the Ionians co-operated in its transport to Susa; or 2) that it passed on its way from Lebanon to Susa first through the countries of the Ionians, then through those of the Karkaeans and the Assyrians, and finally through that of the Babylonians. The first possibility is supported only by the Anzanite version, which requires slight restorations, whereas the second, which is supported by the Babylonian and Ancient Persian versions, seems to be plausible. Then the route of the cedar from Lebanon to Susa given in these versions is exactly the opposite of that along which it was actually brought to Susa.

The cedar is called *naurina* in Ancient Persian and is perhaps thus named after its country of origin *Naharain*, as Scheil proposes (p. 27). Naharain means the land of the «rivers», and was the Egyptian designation of the land of the Mitanni, as contrasted with its people (*Cambridge Ancient History*, vol. II, p. 59). It is mentioned in an inscription of Thutmoses III (about 1500 B. C.) on one of a pair of enormous obelisks erected at the Karnak temple, which is as follows: «Thutmoses who crossed the great Bend of Naharain [Euphrates] with might and with victory at the head of his

wooden gates, doors and windows of the palace were richly decorated with plates of precious metals, like gold of Lydia and Bactria (ll. 35-36), and silver, copper (? *asâ*) and bronze (*dâruva*) imported from Egypt (ll. 40-41)[1]. Mosaic ornaments were executed with precious stones, like lapis lazuli and serpentine (? *sikaba*) of Sogdia and hematite of Chorasmia (ll. 37-40), and with ivory of Ethiopia, India and Arachosia (ll. 43-45). The massive fluted columns were brought to Susa by the Ionians and the Lydians from Aphrodisias of Caria, where they were shaped by expert sculptors (? *karnuvkâ*) (ll. 45-49).

The wall surrounding the palace and the apadana was, as we have said above, of crude bricks. It had an outer covering of decorative friezes of archers, marching lions, griffons, winged genii, winged bulls, winged lions, and the winged disks, and perhaps other fabulous beings. These friezes were surmounted by a running decoration of fleurons supporting margarites between two rows of crenelles. They were composed of big square bricks (o. 32 m. × o. 32 m. ×

army » (op. cit. p. 79). In the time of Shalmaneser II (855 B. C.) this region of Naharain was inhabited by the Aramaeans (op. cit. vol. III, p. 21). Thus it seems that the cedar was cut in the upper regions of Mt. Lebanon, somewhere near modern Antiochia, from where it was brought by the neighbouring Ionians to the land of the Karkaeans, who delivered it in charge of the Assyrians living on the other side of the Euphrates. The latter brought it down the river upto Babylon probably forming a raft of the big cedar-trunks. Finally the Babylonians in their turn carried it in a similar manner down the river to the Nahr Marattu, a big lake into which the Euphrates, the Tigris and the Kerkhah were pouring their waters at this epoch, where they gave it in charge of the Susians, as the Ancient Persian version says, or probably carried as far as Susa, as the Babylonian and Anzanite versions state expressly.

1. The excavations at Susa have delivered upto date only one debris of this plating. It consists of fragments of bronze plates, which covered the framings of a big gate of the outer wall surrounding the palace of Susa. One of these plates, which is admirably preserved and measures one square foot, is decorated with an embossed double margarite. On the top of the petals of this flower there are round-headed nails by which it was fixed on the wood. By way of additional support a big round-headed nail was driven in the centre of the flower. This plate was joined at its sides with other similar plates by rows of nails (J. Dieulafoy, *A Suse*, p. 285, quoted by Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, tome V, p. 557 and fig 353). The wooden furniture of the palace also was perhaps plated with precious metals; as we can presume from the famous gold plantain mentioned by Xenophon, *Hellenic* I, VII, 38 and from the description of an Achæmenian palace given by Pseudo-Aristotle in his Περὶ Κόσμου VI, in which « everywhere gold, electrum and ivory was glittering ».

o. 16 m.) of a sort of faïence, made of a mixture of chalk and fine silicious sand, and decorated with low reliefs. Some of them were covered with black, white, brown, yellow, green, and blue glazes. The technic of these bricks is attributed to the Ionians (ll. 41-43). Still similar bricks of glazed faïence were found in constructions of the Elamite king Karibu-Ša-Šušinak, dating about 2500 B. C.

After this description of different materials employed in the construction and decoration of the palace, the inscription mentions the part taken in its construction by the five big subject nations of tho great king, viz, the Babylonians, the Egyptians, the Medes (perhaps the Ninivites — Scheil p. 33), the Ionians, and the Lydians, every nation according to its technical speciality. Every band of technicians was always composed of men of two of these five nations. The entire work of the construction of the palace is roughly divided into four heads. Thus the Babylonians and the Ionians did the brickwork (Babyl. *agurru*), the Medes and the Egyptians executed the decoration of the interior of the palace (AP. *daranam*, Anz. *lašda*), which consisted most probably in that concrete flooring, 30 cm. thick, formed of small fragments of burnt bricks set in lime and painted with red ochre, which is similar to those of the palaces of Kúyunjik and Babylon, and in wall-paintings on stucco. They executed also the decoration (Babyl. *uṣirtum*, Anz. *te-iš-ti*) of the outer wall of the palace (AP. *didâ*); the work done by the Lydians and the Egyptians (Anz. *ismalu*) cannot be determined owing to the lacunæ in the AP. and Babyl. vesions (ll. 49-55).

We have no mention of the statues of the Achaemenian sovereigns in their inscriptions. The terms employed for such objects (Babyl. *ṣalmu*) are applied generally to stelæ or to bas-reliefs. Still Herodotus mentions an equestrian stone statue of Darius I (Bk. III, 88). He says that after Darius was chosen king by the conspirators, his first deed was to erect at Ecbatana in Media a monument of stone commemorating this event in which he was represented on his favourite horse. The following legend was inscribed on it: « Darius, son of Hystaspes, by the virtue of his horse (its name) and of his equerry Œbares, has gained the kingship over the Persians ». Again, he says (Bk. II, 110) that Darius I wanted to

place a statue of himself in the temple of Vulcan in Egypt, where Sesostris, king of Egypt, had his own statue and those of his consort and his four sons, but he was dissuaded in this intention by the high priest of Vulcan. Further Plutarch (*Alex.* XXXVII, 3) relates that Xerxes had set up his statue at Persepolis, which the companions of Alexander threw down from its pedestal. The excavations at Susa support these statements of Herodotus and Plutarch, who seem to mean by the word statue a statue in the round and not a bas-relief. They have brought to light several interesting fragments pertaining to colossal statues, e. g. a portion of the face of a human-faced bull, similar to those of Persepolis and Khorsabad, a sandaled foot of an archer, and two fragments of the lower part of a scarf with a knot and falling folds with inscriptions (No. XIII, Scheil pp. 57-58). Further, in the middle of the space enclosed by the bases of the third and the fourth columns in the first and the second rows of the columns of the apadana rebuilt by Artaxerxes II there is another base, curiously composed of two blocks of limestone, one 1. 05 m. × 2. 40 m., the other 1. 30 m. × 2. 40 m., placed side by side at their broader sides. This base had probably served as support of the pedestal of a statue of the great king, or perhaps of that of a fire-altar.

These new inscriptions from Susa contain a big number of the following hitherto undocumented grammatical forms of known words:

I. — Verbal forms.

kunavânaiy X, 4 pres. 1. sing. med. and *ākunavaša* I, 51, 53; frag^{t}. 6, 1 imperf. 3. plur. act. from *kar-* v. « to do »; for the latter form comp. *akunauš* imperf. 3. sing. act. I, 4 etc. and *aduruǧiyaša* imperf. 3. plur. act. Bh. § 54, where *-š-* of the sigmatic aor. has penetrated into asigmatic tenses (GIrPh. I, 190). — *aǧaniy* I, 29 aor. pass. 3. sing. from *ǧan-* v. « to strike; to mould by striking ». — *aǧivatam* I, 14 imperf. 3. du. act. from *gay-* v. « to live ». — *amaniyaiy* X, 3-4 imperf. 1, sing. med. from *man-* v. « to think ». — For other verbal forms see *bar-* p. 35.

II. — Substantival forms.

a) *-a-* base : abl. sing. masc. *Bâxtriyâ* I, 36 ; XII. — *Gadârâ* I, 34. — *Karkâ* I, 33. — *Spardâ* I, 36 ; XII. — *Sugudâ* I, 38. — *Uvârazmiyâ* I, 39-40. — gen. sing. neu. *visahyâ* VII, 6 ; XI, 5. — nom. du. masc. *ubâ* I, 14 ; comp. GAv. *ubê*, Skr. *ubhau*. — nom. plur. masc. *Bâbiruviyâ* I, 53-54 ; frag^{t}. θ, 3. — *Mâdayâ* I, 50, 54-55 ; frag^{t}. θ, 1, 2, 4. — *Mudrâyâ* I, 50-51, 52, 55. — *...niyakarâ* I, 49 ; frag^{t}. θ, 1. — *Spardâ* I, 49 ; frag^{t}. θ, 4. — *Uvaǧiyâ* I, 34. — *Yaunâ* I, 48.

b) *-â-* base : acc. sing. fem. *aṭagainâm* frag^{t}. quoted in V. — gen. sing. fem. *haruvahyâyâ* VIII, 8.

c) *-i-* base : nom. sing. fem. *bumi* I, 24, 28. — abl. sing. fem. *Harauvatiyâ* I, 44, 45. — nom. plur. fem. *aṭagainiy* I, 45.

d) *-u-* base : abl. sing. masc. *Bâbirau* I, 33. — *Hidâva* I, 44.

The praen. *yâtâ* « to, upto » corresponds to Babyl. *adi* and to Anz. *ku-iš*. It governs the acc., e. g. *yâtâ Bâbirauv* (sic. for *Bâbirum*) I, 32 and *yâtâ Uvaǧiyâ* « upto the Susians » I, 34 ; it is followed by the adv. of place *idâ* « here » in I, 49. This praenominal use of *yâtâ* is otherwise known only from Dar. Hamadan (inscriptions on gold and silver plates), where it is strengthened by the following non-enclitic *â*, e. g. *hačâ Sakaibiš tyaiy para Sugdam âmâta yâtâ â Kušâ hačâ Hiñduva âmâta yâtâ â Spardâ* « from the Sakas who are living beyond Sogdia upto the Kušas, from the Hindus upto the Lydians ».

Moreover these inscriptions are interesting also from an epigraphic standpoint. We find three new ideograms, two for *Auramazdâ* viz. in IX, 4 and in IX, 4, 5, and one for *baga* in XXIV, further the variant for *gi* in XXVIII. The ideogram seems to be a development or rather a repetition of the usual ideogram for *Auramazdâ*, which is perhaps intentional and meant to express the *plurale majestatis*, corresponding to Babyl. *ilu* (*meš*) « gods ; the deity » I, 1 (Scheil, p. 50) ; cf. Midp. *yazatân*, MP. (Parsi) *yazdân*, plur. majest. « God. ».

Susa is mentioned for the first time as *Çušá* in the Ancient Persian Inscriptions, Nos. I, 56, fragt. 5 and XIV. In the Babylonian and Anzanite inscriptions it is called *Šu-ša-an*. It occurs as *Šuš* in the MidP. text *Šahrîhâh i Êrân* (Pahlavi Texts, I edited by Jamasp-Asana. Bombay 1897, p. 23, l. 1). Šuš and Šustar are said to have been founded by Šišîndôxt, queen of Yazdakart I (399-420 A. D.), son of Shâppûr II. She was the daughter of the *Réš-Galûtak*, i. e. the Exilarch, and mother of Bahrâm Gôr. The name of this ancient city is also found on two rare bronze coins of the Ommayid Khalifs discovered at Susa, one of which is very nicely preserved. These coins are bilingual, on the obverse there are three lines of a Pahlavi legend, which gives the date of emission *AÎÛKII* or *SI Tch SI*, i. e. 1 or 33 or 101 or 133 A. H., the mint-name *Sus* (cf. Arab. *Sus* or *Al-Sus*), and the denomination *dô-bâr* or dilepton, on the reverse there is the Arabic legend *Muhammad Rasûl Allâh* « Mohammad the Prophet of God », whose palæography makes the above date very probable. (Allotte de la Fuÿe, *Mémoires de la Mission archéologique de Perse*, Tome XX. Paris 1928, pp. 48-49.)

We have in the inscription of Artaxerxes III, No. XXX, an invocation for protection only to Auramazdâ and Mitra, as in Art. III Pers. Anâhîta who is mentioned immediately after Auramazdâ in Art. II Susa and No. XXIX is not invoked by this sovereign. Is it that this deity is held in less respect by him than by his predecessor, who built her temples and erected her statues in them in different cities of his realm, though not in Persia proper ? At any rate this seems to be more than a mere omission. Still an inscription of Artaxerxes II, No. XXVIII, gives us cause to suspect the accuracy of the scribe, as not only does it omit the name of Anâhita in all three versions, but also it leaves of that of Mitra in the Babylonian and Anzanite ones.

This collection of the new texts of the Ancient Persian inscriptions is intended to be a sort of a supplement to *The Behistan Inscriptions of King Darius*, New-York 1908, *Ancient Persian Lexicon and Texts*, New York 1908, and *Cuneiform Supplement*, New York 1910, by Herbert Cushing Tolman (Vanderbilt University Studies Vol. I, Nos. 1-2, and Vol. II). The texts as well as their restorations

are entirely based on *Inscriptions des Achéménides à Suse,* par V. Scheil, Paris 1929. I have copied the transcription of Ancient Persian given by Scheil, who omits the conventionally inserted nasals and substitutes $\underset{.}{t}$, $\underset{.}{c}$ and $\underset{.}{g}$ for θ, θ*r* and *j* of the system of Bartholomae. I have indicated in the notes minor changes, like those of the long vovels for the short ones in Scheil, necessary from the standpoint of grammar. The Ancient Persian inscriptions published in this booklet are quoted according to Scheil, others according to Weissbach.

The preliminary difficult work of the restoration, deciphering, and translation of the Ancient Persian inscriptions has been so ably done and the comparative materials so amply furnished in the general remarks by Father Scheil, that my task must necessarily be limited to making an excerpt of the learned remarks, and to developing important hints and suggestions strewn in hundred pages of this monumental work. My chief intention in publishing this booklet is to lay in an English version before the Trustees of those Parsi funds, from which I am generously helped in my studies, and before those Parsi gentlemen, who besides giving their material support in my research-work, are extending their liberal patronage towards my literary publications, a highly interesting and unique record of peaceful achievements of their glorious ancestor Darius Hystaspes.

J. M. Unvala.

Paris, 16 th October 1929.

LIST OF ABBREVIATIONS OF THE TITLES OF BOOKS AND THE NAMES OF AUTHORS

AGr. : *Armenische Grammatik I,* von Heinrich Hübschmann. Strassburg, 1897.

GIrPh. : *Grundriss der iranischen Philologie.* Strassburg, 1894.

Horn *NpEt.* : *Grundriss der neupersischen Etymologie,* von Paul Horn. Strassburg, 1893.

Meillet A. : *Grammaire du Vieux Perse.* Paris, 1915.

Pauly-Wissowa ; *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft,* von August Pauly. Stuttgart, 1846.

PW. : *Sanskrit Wörterbuch,* von Otto Böhtlingk u. Rudolph Roth. Petersburg, 1848 seq.

Salemann *ManStud.* : *Manichäische Studien,* von Carl Salemann. Petersburg, 1908.

Scheil. : Inscriptions des Achéménides à Suse, par V. Scheil. *Mémoires de la Mission Archéologique de Perse,* tome XXI, Paris, 1929.

Tolman Herbert Cushing. : *The Behistan Inscriptions of King Darius.* New York, 1908.

— *Ancient Persian Lexicon and Texts.* New York, 1908.

— *Cuneiform supplement.* New York, 1910.

Wb. : *Altiranisches Wörterbuch* von Christian Bartholomae. Strassburg, 1904.

Weissbach. : *Die Keilinschriften der Achämeniden.* Leipzig, 1911.

ZWb. : *Zum altiranischen Wörterbuch.* Strassburg, 1906.

CONCORDANCE OF THE INSCRIPTIONS OF SUSA WITH THE KNOWN ANCIENT PERSIAN INSCRIPTIONS

No. I, ll. 1-8 — comp. Dar. NRa §§ 1-2; Dar. Elwend §§ 1-2; Xerx. Pers. *a* §§ 1-2, *b* §§ 1-2, *c* §§ 1-2, *d* §§ 1-2; Xerx. Elwend §§ 1-2; Xerx. Van §§ 1-2; Art. III Ochos §§ 1-2.

No. I, ll. 9-12 — comp. Dar. Suez *c* ll. 3-4.

No. I, ll. 35 end — 37 beginning — comp. No. XII.

No. III — comp. No. IV, ll. 1-2; No. V, ll. 1-2; No. VI, ll. 1-2; No. VIII; No. X, ll. 1-3 middle; Dar. Suez *b*; Dar. Suez *c* § 2; Dar. Pond b.

No. VII, ll. 5-6 — comp. No. XI, ll. 3-5; Dar. Susa a.

No. XV, ll. 1-14 — see above.

No. XV, end — comp. No. VIII, l. 5; Xerx. Pers. *b* § 3, ll. 27 end — 30 beginning; Xerx. Pers. da (db) § 3, ll. 17 end — 19 beginning; Xerx. Van ll. 25-27 beginning.

No. XXIII — comp. Xerx. Susa.

No. XXV, ll. 1-2 — comp. No. I, ll. 5-8; No. XXVI, ll. 1-2; Xerx. Pers. *a* § 2, *b* § 2, *c* § 2, *d* § 2; Xerx. Elwend § 2; Xerx. Van § 2; Art. III Ochos § 2.

No. XXVIII, l. 4 — comp. Art. II Mnem. Hamadan l. 6.

TEXTS AND TRANSLATION

INSCRIPTIONS OF DARIUS I, SON OF HYSTASPES
B. C. 522-486

I

DOCUMENT CONCERNING THE FOUNDATION OF THE PALACE OF SUSA ON A BAKED CLAY TABLET

1

1 [Baga vazarka A]uramazdâ hya i[mâm bu]mim [a]-
2 [dâ hya] avam asmâ[nam] adâ hya [ma]rtiyam adâ
3 [hya šiy]âtim adâ marti[yahy]â hya Dâra-
4 [yavaum xšâyaṭi]yam akuna[uš aivam] parunâm[1] xšâyaṭi-
5 [yam ai]vam parunâm[1] [framâ]târam ———————

2

5 ——————————— Adam Dâra-
6 [yavauš] xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiyânâm xšâyaṭiya dahyunâm xšâyaṭiya
7 [ahyây]â bumiyâ Vištâspahyâ puça Haxâma-
8 [nišiya]. ———————————

3

8 ——— Ṭâtiy Dârayavauš xšâyaṭiya Auramazdâ
9 [hya] maṭišta bagânâm hauv mâm adâ ha-
10 [uv] mâm xšâyaṭiyam akunauš hauvmaiy ima xša-
11 [çam f]râbara tya vazarkam tya uvaspam uma-
12 [rtiya]m vašnâ Auramazdâha hya m[anâ] pitâ
13 [Viš]tâspa utâ [A]ršâma hya manâ [apan]yâka

1. NR a 1 *paruvnâm.*

TRANSLATION

1 A great god is Auramazdâ who this earth
2 has created, who this heaven has created, who man has created,
3 who good things for the man has created, who
4 has made Darius king —— unique king of many,
5 unique chief of many. ——————

2

5 —————————— I am Darius,
6 great king, king of kings, king of lands, king
7 of this earth, son of Hystaspes, the Achæme-
8 -nide. ——————————

3

8 ———— King Darius says : Auramazdâ
9 who is the greatest of the gods, it is he who has created me,
10 it is he who has made me king, he who this kingdom
11 has conferred on me, great in good horses and good
12 subjects. By the grace of Auramazdâ he who was my father,
13 Hystaspes, and Aršama who was my grandfather,

14 . . . . ubâ aǧivatam yadiy Auramazdâ mâ-
15 m [xšâyaṭiya]m akunauš ahyâyâ bumiyâ [Au]ramazda-
16 a [manâ aspam h]uvhyây[â[1] bumiyâ ut]â mar-
17 [tiyam adâ mâ]m xšâyaṭiyam a[kunauš huvhyâyâ[1] bumiyâ
18 . . . . . Aurama]zdâm . . a(?) . . . . . .
19 . . . . . .
20 . . . . . .
21 . . . . . .

4

22 . . . . . im]am ha[diš akunavam arǧa-
23 [nam abari]y durdaša . . . . . fra . . .
24 . . . bumi akâniy yâtâ a . . . . . [u]vârasa[m][2]
25 [ut]â[3] katam abava pasâva [ṭikâ akân]iy aniy[â]
26 [4]o arašniš barašnâ an[iyâ 20] arašniš bar[aš]-
27 nâ upariy avâm ṭikâm hadiš frâsah(i)y

5

28 utâ tyâ bumi akâniy fravatâ[4] utâ tyâ ṭikâ
29 akâniy utâ tyâ ištiš aǧaniy kâra hya Bâ-
30 biruviy hauv akunauš ṭaramiš hya nau-
31 [r]ina hauv Labnâna nâma kaufa haču avnâ aba-
32 [ri]y kâra hya Aṭur[i]ya haudim abara yâtâ
33 Bâbi[ru]v haču [Bâb]iruv Karkâ utâ Yau-
34 n[â abariy yâtâ Uvaǧi]yâ yakâ haču Gadârâ
35 . . utâ . . a(?)rmânâ daraniyam haču
36 Sp[ar]dâ utâ haču Bâxtriyâ abariy tya
37 [i]dâ akariy kâsaka hya kaputka utà sikaba
38 [.u(?)da(?)] hya idâ karta hauv haču Sugudâ aba-
39 riy kâsaka hya axšina hauv haču Uvâraz-

1. Most probably an error for *ahyâyâ*. M. Benveniste proposes *haruvahyâyâ*.
2. For *[u]vârasam*.
3. M. Benveniste proposes *yaṭâ*.
4. For *fravata*.

14 . . . were still living both of them, when Auramazdâ
15 made me king on this earth. Auramazdâ
16 for me the horse on this earth and
17 and the man has created; He has made me king on this earth, . . .
18 . . . . . (I venerated) Auramazdâ . . . . .
19 . . . . . .
20 . . . . . .
21 . . . . . .

4

22 . . . . . I built this palace, the deco-
23 ration was brought from afar . . . . .
24 the ground was dug out till I came to the . . . .
25 and a ditch was produced. Thereupon the gravel was thrown into it on one side
26 upto 40 cubits in height, on the other upto 20 cubits in height;
27 on this gravel the palace was erected (?),

5

28 and the ground that was dug out in depth, and the gravel that
29 was thrown into it, and the bricks that were moulded, — they were the people
30 of Babylon who did this. The wood called *naurina*
31 from a mountain called Lebanon, — from there
32 it was brought. The people of Assyria brought it upto
33 Babylon. From Babylon, Karka and and Ionia,
34 it was brought upto (the land of) the Susians. The (wood called) *yakâ* from Gandâra,
35 . . . and . . . (K)armâna. Gold from
36 Sardes and from Bactria was brought, which
37 was employed here. The (precious) stone *kaputka* and *sikaba*
38 . . . which was employed here, from Sogdiana it was
39 brought. The (precious) stone *axšina* from Chorasmia it

40 miyâ abariy hya idâ karta ardatam utâ a-
41 sâ d(?)âruva hačâ Mudrâyâ abary ar-
42 ğanam tyanâ didâ[1] [p]ištâ[1] ava hačâ Yauna-
43 a [ab]ariy piruš [h]ya idâ karta hačâ Kuš-
44 [šâ u]tâ hačâ Hidâva utâ hačâ Harauvat-
45 iyâ abariy stunâ aṭagainiy tya ida-
46 a kartâ Abirâduša nâma âva[h]anam Uğaiyâ
47 hačâ avdaša abariy martiyâ karnuvkâ t-
48 [yaiy] a[vadâ ak]unavatâ avaiy Yaunâ utâ
49 [Spardâ yâtâ idâ abara] ———————

6

49 ——————— [. . n]iyakârâ[2] tyaiy darana-
50 -[m] . . . . . Mâday[â utâ Mudrâya-
51 [a . . . . . uv akunavaša avaiy
52 . . . . . Mud]drâyâ mart[iy]â-tyaiy
53 . . . . . akunava]ša avaiy Bâbiruviya-
54 -[a]. . . . . d]idâm apiy . . . [Mâ]-
55 [dayâ utâ Mud]râyâ ———————

7

55 ——————— Ṭâtiy Dârayavauš xšâyaṭiya vašnâ
56 Auramazdâha Çušâyâ [fra]šam . . âtam pâ . . .
57 . . . . . mâm Auramazdâ pâtuv [hačâ] raš[a] . . utâmaiy . . . .
58 . . . . . [hya] manâ pitâ utâmaiy dahyaum

FRAGMENT η CORRESPONDING TO LINES 51-57

1 ——————— Mud[râyâ . . . .
2 . . . . . Mudrâ]yâ utâ . . . .
3 . . . . . ava]iy Bâbiru[viyâ . . . . .
4 . . . . . Spa]rdâ utâ Mu[drâyâ . . . . . .
5 . . . . . Auramazdâha Çušâyâ . . . . . .
6 . . . . . mâm A . . . .
. . . . . .

1. For *didâ[m ?] išiâ*.
2. For ... *niyakarâ*.

40 was brought. That which was employed here of silver and of
41 *asâ d(?)âruva* was brought from Egypt. The decoration
42 with which (the wall of) the fortification was decorated, that
from Ionia
43 was brought. Ivory which was employed here from Kušša
44 and from India and from Arachosia
45 was brought. The columns of stone which were here
46 employed from a town called Aphrodisias of Ogia, ——
47 from there they were brought. The *karnuvka* men
48 they had made them there ; the Ionians and
49 tha Sardians had brought them upto here ——————

6

49 —————— the artisans —— those who the *daranam*
50 . . . . . the Medes and the Egyptians;
51 . . . . . have made . . . . ; those
52 . . . . . the people of Egypt ; those
53 . . . . . have made, they are the Babylonians
54 . . . . . also (the wall of) the fortification . . ., (they
55 were) the Medes and the Egyptians. ——————

7

55 —————— King Darius says : By the grace
56 of Auramazdâ at Susa magnificent . . . .
57 May Auramazdâ protect me against injury and my . . . .
58 . . . . . (him) who is my father and my country !

FRAGMENT

1 . . . . . the Egyptians . . . . .
2 . . . . . the Egyptians and the . . . .
3 . . . . . they are the Babylonians . . . .
4 . . . . . the Sardians and the Egyptians . . . .
5 . . . . . of Auramazdâ at Susa . . . . . .
6 . . . . . me Auramazdâ . . . . .

II

Adam Dârayavauš xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiyânâm Vištâspahyâ puça.

III

Adam [Dârayavauš xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiyânâ]-
m xšâyaṭiya dahyun[âm xšâyaṭiya ahyâyâ bumiyâ V-
ištâ[spahyâ puça Haxâmanišiya].

IV

[Adam Dârayavauš xšâyaṭiya vaz]arka xšâyaṭiya xšâyaṭiyânâm xšâya-
ṭiya dahyu[nâm]
[xšâyaṭiya ahyâyâ bumiyâ Vištâspa]hyâ puça Haxâma[nišiya]
[ṭâtiy Dârayavauš xšâyaṭiya vaš]nâ Auramazdâha imam dačaram [aku-
navam].

V

Adam Dârayava [uš xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiyânâm xšâyaṭiya
dahyunâm xšâyaṭiya ahi]-
-yâyâ bumiyâ [Vištâspahyâ puça Haxâmanišiya ṭât]-
-iy Dârayava[uš xšâyaṭiya ima hadiš tya stunânâm akunavam].

V *a*

. . . . . nâ stu[nâm[1] a]ṭagainâm[1] Dâra-
-[yavauš xšâyaṭiya akuna]uš Dâr[ayavau]m Auramazdâ pâtuv.

VI

Ada[m Dârayavauš xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiyânâm xšâyaṭiya
dahyunâm xšâyaṭiya a]-
-hyâ[yâ bumiy]â Vištâ[spahyâ puça Haxâmanišiya ṭa]-
-atiy Dârayavauš xšâyaṭiya [yaṭâ Auramazdâ mâm xšâyaṭiyam akunauš]
ahyâyâ bumiyâ vašnâ [Auramazdâha vasiy tya naibam akunavam].

1. For *stu[nam a]ṭagainam*.

II

I am Darius, great king, king of kings, son of Hystaspes.

III

I am Darius, great king, king of kings, king of lands, king of this earth, son of Hystaspes, the Achæmenide.

IV

I am Darius, great king, king of kings, king of lands, king of this earth, son of Hystaspes, the Achæmenide. King Darius says: « With the grace of Auramazdâ I constructed this palace ».

V

I am Darius, great king, king of kings, king of lands, king of this earth, son of Hystaspes, the Achæmenide. King Darius says : « I constructed this palace of columns ».

V a

« . . . . king Darius erected (lit. made) a stela of stone. May Auramazdâ protect Darius ! »

VI

I am Darius, great king, king of kings, king of lands, king of this earth, son of Hystapes, the Achæmenide. King Darius says : « When Auramazdâ made me king, I made all sorts of good things (lit. much that was good) ».

VII

1 [Adam D]ârayavauš xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiyânâ[m xšâya-
ṭiya ahyâyâ bumiyâ vazarkâyâ[1] Vištâs]-
2 -[pahyâ puça] Haxâmanišiya ṭâtiy Dâ[rayavauš xšâyaṭiya . . . . tya
adam akunavam]
3 . . . . iyṭâ naiy akunavam yaṭâ [Auramazdâ niyaštâya[2] . . . . . .]
4 [. . . . mâ]m Auramazdâ dauštâ âha tya aku[navam . . . . . .]
5 [ṭâtiy D]ârayavauš xšâyaṭiya vašnâ Auramazdâha hya. . . . . .]
6 [bumiyâ] visahyâ frašta ṭadayâ[maiy].

LEGENDS ON UNGLAZED BRICKS

VIII

1 Adam Dârayavau-
2 -š xšâyaṭiya
3 vazarka xšâya-
4 -ṭiya xšâyaṭi-
5 -yânâm xšâya-
6 -ṭiya dahyunâ-
7 -m xšâyaṭiya
8 haruvahyâyâ
9 bumiyâ Vištâ-
10 -aspahyâ puça
11 Haxâmanišiya

IX

1 Adam Dârayavauš xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiy-
2 -ânâm xšâyaṭiya dahyunâm Vištâspahyâ
3 puça Haxâmanišiya ṭâtiy Dâ-
4 -rayavauš xšâyaṭiya manâ Auramazdâ adam Auramazdâm
5 ayadaiy Auramazdâmaiy upastâm baratuv.

X

1 Ṭâtiy Dârayavauš x-
2 -šâyaṭiya vašnâ Aura-
3 -mazdâha tya amaniyai-
4 -y kunavânaiy avamai-
5 -y vivam učâram âha.

XI

1 Adam Dârayavauš xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiyân-
2 -âm xšâyaṭiya dahyunâm Vištâspahyâ puça Ha-

1. For *vazarka*.
2. For *niyaštaya*.

VII

I am Darius, great king, king of kings, king of this great earth, son of Hystaspes, the Achæmenide. King Darius says : « . . . I did that . . . . . I did not do. When Auramazdâ ordered . . . . . Auramazdâ was friendly with me, I did that . . . . . ». King Darius says : « With the grace of Auramazdâ who . . . . . on the earth, I seem to be x?x of all ».

VIII

I am Darius, great king, king of kings, king of lands, king of the whole earth, son of Hystaspes, the Achæmenide.

IX

I am Darius, great king, king of kings, king of lands, son of Hystaspes, the Achæmenide. King Darius says : « Mine is Auramazdâ ! I revere Auramazdâ. May Auramazdâ bring (me) help ! »

X

King Darius says : « With the grace of Auramazdâ that (which) I thought I did. That was for me x?x x?x »[1].

XI

I am Darius, great king, king of kings, king of lands, son of Hystaspes, the Achæmenide. King Darius says : « With the grace of Auramazdâ I made that. Thereby (?) I seem on the earth to be x ? x of all ».

1. M. Benveniste gives another interpretation of this inscription in *Bulletin de la Société de Linguistique*, Paris, 1929, which he has kindly communicated to me.

3 -xâmanišiya ṭâtiy Dârayavauš xšâyaṭiya
4 vašnâ Auramazdâha adam ava akunavam tya
5 a[dam bumiyâ vîsa]hyâ frašta ṭadayâmaiy.

LEGENDS ON GLAZED BRICKS

XII

. . . š vašnâ — vazarka — kam — iyâ ṭâtiy — Dârayavauš — šâ — mi . . .
da]raniyam hačâ Spardâ utâ hačâ Bâxtriyâ abariy tya idâ akariy

LEGENDS ON STATUES AND SLABS OF BITUMINOUS CHALK-STONE

XIII

. . . niyaš . . . . .
. . . Dârayavaum xšâyaṭiyam

XIV

. . . . . aku]naš
. . . . . Dâ-
-[rayavauš] . . . . . Çuša-
[ayâ] . . . . . [akuna]vam

XV

1 Baga vazarka Auramazdâ hya imâ-
2 -m bumim adâ hya avam as-
3 -mânam adâ hya mart -iyam adâ
4 hya šiyâtim a -dâ mart-
5 -iyahyâ hya Dârayavaum xšâyaṭiyam aku-
6 -nauš aivam paruvnâm[1] xšâyaṭiyam a-
7 -ivam paruvnâm[1] framât -âram a-
8 -dam Dârayavauš xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiyâ-
9 -nâm xšâyaṭiya dahyunâm vis -pazanâ-
10 -nâm xšâyaṭiya ahyâyâ bumi -yâ vaza-
11 -rkâyâ duraiapiy Viš -tâs-
12 -pahyâ puça Haxâmanišiya pâr-
13 -sa pârsahyâ puça ariya ari-
14 -ya . . . . . .
15 . . . . . .

1. Cf. p. 18 no. 1.

XII

. . . with the grace —— great —— x ? x —— says —— Darius —— x ? x —— x ? x . . .

Gold from Sardes and from Bactria was brought, which was employed here.

XIII

. . . x ? x . . . Darius (acc.) king

XIV

. . . . . he made . . . . . Darius . . . . . at Susa . . . . . I made

XV

1) A great god is Auramazdâ who this 2) earth has created, who this 3) heaven has created, who man has created, 4) who good things for the man has created, 5) who has made Darius king, 6) unique king of many, 7) unique chief of many. 8) I am Darius, great king, king 9) of kings, king of lands of all races, 10) king of this great earth, 11-12) (reaching) even far off, son of Hystaspes, the Achæmenide, a Persian, 13) son of a Persian, an Aryan, 14) son of an Aryan . . . . . 15) . . . . . .

END OF THE TEXT (AT THE BOTTOM ON THE REVERSE)

1 . . . . . .
2 . . mâm Auramazdâ pâtu]v hadâ [ba]-
3 -gaibiš utâmaiy] viṭam u-
4 -tâ tyamaiy dipim ni] -pištâm[1]

XVI

A

. . . . a . . . .
. . xšâyaṭiya . .
. . . [au]raṭaram . . .

B

. . . . . .
Dârayavauš . . . . . ča(?) . . . .
. . a]dânâ . . . na(*or* ha)stâ . . .
. . . . . mâ ka . . . mâ yâ . .

C

. . . dahyunâm. . . .
Haxâmanišiya ṭâtiy. . . .
Auramaz]dâm ada[m. .
. . . . . utamaiy(?). .

D

. . . . . .ah-
-yâẋâ(?). . . . . h]ya mart-
-[iyam . . hya . .] kunau-
-[tiy hya . . . . . kuna]utiy
. . . . . uraṭâčâ
. . . . . mâm Au-
-[ramazdâ pâtuv utâ tyamaiy] kartam

E

Obverse.	Reverse (end of the text).
[Ba]ga vaza[rka Auramazdâ hya ima]-	. . . ṭâ[tiy Dârayavauš . . .]
-[a]m bumim [adâ avam as]-	[. . A]uram[azdâ. . .]
-[m]ânam a[dâ hya martiyam]	[hadâ b]agaibi[š utâ . . Aura]-
[adâ] hya	-[mazd]â tuv]âm dauštâ biyâ]

1. For *nipištam*.

END OF THE TEXT

1) . . . . . 2) May Auramazdâ protect me, with 3) the gods, and my family, 4) and this inscription written by me.

XVI

A . . . . . king . . . . . x ? x . . . . .

B . . . . . Darius . . . and . . . . . knew . . . x ? x . . . . . .

C . . . of lands . . . the Achæmenide. Says . . . Auramazdâ (acc.) . . . . . and my . . .

D . . . of this . . . who the man . . . who . . . makes . . . . . and having good chariots (?) . . . . . May Auramazdâ protect me and that (which) is done by me.

E (obverse) A great god is Auramazdâ who this earth has created, who this heaven has created, who man has created, who . . . . . (reverse) . . . Darius says: « . . . Auramazdâ . . . with the gods and . . . May Auramazdâ be friendly with thee ! »

INSCRIPTIONS OF XERXES B. C. 486-465

ON BASES OF COLUMNS

XXIII

1 Ṭâtiy Xšayâršâ xšâyaṭiya vašnâ Auramazdâh[a ima]
2 hadiš Dârayavauš xšâyaṭiya akunauš hya manâ [pitâ].

XXIV

. . . . . u(?)nây . . . . . .
. . . . . vaza]rka akunau[š . . . . . ya
. . . Auramazdâ pâ]tuv hadâ bagaibiš
. . . . . .

XXV

1 [Adam Xšayâršâ xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiyânâm xšâya-
ṭiya dahy]unâm xšâyaṭiya a-
2 [hyâyâ bumiyâ Dârayavahauš[1] xšâyaṭiyahyâ puça Haxâma]nišiya
3 [Ṭâtiy Xšayâršâ xšâyaṭiya Dârayavauš xšâyaṭiya hadiš imâ]m akunauš
4 [hya manâ pitâ vašnâ Auramazdâha adam a]kunavam.

ON A SLAB OF BITUMINOUS CHALK-STONE

XXVI

1 [Adam Xšayâršâ xšâyaṭiya vazarka xšâ]yaṭiya xšâya[ṭiyânâm]
2 [xšâyaṭiya dahyunâm Dârayavahauš xšâyaṭiya]hyâ puça Ha[xâ-
maniši]-
3 [ya ṭâtiy Xšayâršâ xšâyaṭiya vazarka m]âm pasâva . . . . . .
4 . . . . . ğadiyâmi]y Aura[mazdâm. . . . . .
5 . . . mâm Auramazdâ pâtuv utamaiy] xšaç[am] . . . . . .

1. For *Dârayavauš*; thus also in Art. III Pers. for gen. sing.

XXIII

King Xerxes says : « With the grace of Auramazdâ king Darius, who was my father, constructed this palace ».

XXIV

. . . . . x ? x . . . . . great constructed . . . . . May Auramazdâ protect with the gods . . . . . .

XXV

I am Xerxes, great king, king of kings, king of lands, king of this earth, son of king Darius, the Achæmenide. King Xerxes says : « King Darius, who was my father constructed this palace. With the grace of Auramazdâ I constructed (also) ».

XXVI

I am Xerxes, great king, king of kings, king of lands, son of king Darius, the Achæmenide. Great king Xerxes says : « Then me . . . . . I ask of Auramazdâ . . . . . May Auramazdâ protect me and my kingdom . . . . . ».

INSCRIPTION OF ARTAXERXES II MNEMON
B. C. 404-359

ON THE BASIS OF A COLUMN

XXVIII

1 [Ada]m Artaxšaçâ xšâyaṭiya vazarka xšâyaṭiya xšâyaṭiyânâm xšâyaṭiya dahyunâm xšâyaṭiya a[hyâyâ]
2 [bumiy]â Dârayavahauš[1] xšâyaṭiyahyâ puça Haxâmanišiya ṭâtiy Artaxšaçâ [xšâyaṭiya]
3 [vašn]â Auramazdâha imâm hadiš tya ǧivadiy paradayadâm adam aku[navam].
4 [Auramazdâ] utâ Miṭra mâm pâtuv hačâ vispâ ǧâstâ u[tâ . . . . .

1. Cf. p. 32, no. 1.

XXVIII

1) I am Artaxerxes, great king, king of kings, king of lands, king of this 2) earth, son of king Darius (II), the Achæmenide. King Artaxerxes says : 3) « With the grace of Auramazdâ I constructed this palace which is (called) *Givadiy Paradayadâm*. 4) May Auramazdâ and Miṭra protect me from all injury and . . . . . ».

GLOSSARY

Abirâduša- subst. prop. n. masc. Aphrodisias in Caria (Scheil, p. 32); °*ša* nom. sing. I, 46. Anz. has ...*ra-du-iš*; Babyl. is missing.

ar-, incoh. *ras-* v. with praev. *ava* (Meillet 131) « to arrive at, to reach from top to bottom » (*Wb.* 183); *avârasam* imperf. 1. sing., thus for *uvârasam* (sic.) I, 24.

arašnay- subst. masc. « cubit »; comp. Skr. *aratnay-* « elbow; cubit », Av. *arəθna-* (*Wb.* 196) and Av. *frârâθni-* a measure of length (*Wb.* 1021; Scheil p. 26); °*niš* nom. sing. I, 26.

ardata- subst. neu. « silver »; Av. *ərəzata-*, Skr. *rajatá-* (*Wb.* 352); °*tam* nom. sing. I, 40.

arǧana- subst. neu. « decoration » with stucco, glazed bricks, etc.; cf. Av. *arəg-* « to be of value » (*Wb.* 191); Skr. *arh-*, *argha-* « price, value », further « that which enhances the price, decoration ». It corresponds to Babyl. *simmanu*, *simmanú* « decoration » (Scheil p. 25); °*nam* nom. sing. I, 22-23, 41-42.

asá- subst. fem. a metal, « copper? » named perhaps from *'Asiy*, the Egyptian name for Cyprus, its land of origin (Scheil p. 30). Its Babyl. and Anz. equivalents are missing. Or is it to be read *âsá-* and connected with MidP. *âsên* « iron »? *asá* nom. sing. I, 40-41.

Aṭuriya- subst. prop. n. and adj. « Assyrian » from *Aṭurá-* Dar. Bh. § 6, § 21; Dar. Pers. e § 2; NRa § 3; Anz. *Aš-šu-ra* « Assyria »; Babyl. has (*mat*) *Ebir-nari* « Transfluvial » (country); °*ya* nom. sing. I, 32. *Ebir-nari* is employed, according to Scheil p. 27, for the ancient periphery of Assyria, i. e. for Syria, in the time of Darius I, e. g. Gobryas is called governor of Babylonia and *Ebir-nari* (Strassmeyer *Darius* No. 9 and Keiser, *Babyl. Lett. et Contr.* No. 169, cf. *Rev. Ass.* XVI, 113; 1st year of Cambyses etc., quoted by Scheil, p. 27).

aurataram x?x XVI, A.

avaná adv. with praen. *hačá* « from there » I, 31 ; properly speaking it is instr. sing. of *ava-* demon. prop. masc. and neu. « that » ; comp. AP. *ana* instr. sing. of *a-* demon, pron. masc. and neu. « this ».

axšina- subst. masc. a precious stone. It corresponds to Babyl. and Anz. *KA-GI-NA*, read *mukinnu* « which conforms the word », viz. the witness or the cylinder with which documents were signed. As these cylinders were generally of hematite, this ideogram might have been used for hematite, whose colour varies from reddish to brown and even black (Scheil pp. 29-30). Cf. Av. *axšaéna-* (*Wb.* 51), MidP. *xšén*, MP. *xšîn* « dark-coloured, opaque », *GIrPh.* I, 66 ; °*na* nom. sing. I, 39.

bar- v. « to carry » ; *abariy* aor. pass. 3. sing. I, 23, 34, 36, 38-39, 40, 41, 43, 45, 47. The sense of « to bring » and « to carry » is not expressed in AP. by praeverbs as in Skr. and Av., but by praenomens *hačá* « from » and *yátá* « to, upto » respectively. The aor. pass. in *i, -iy* of Indo-Iranian (Meillet 106) is frequently used in inscriptions from Susa, e. g. *akániy* I, 24, 25, 29 ; *frásahiy* I, 27 ; *aganiy* I, 29 ; *akariy* XII.

barazan- subst. masc. « height » ; Av. *barəzan-* (*Wb.* 950) ; *barašná* instr. sing. I, 26, 27.

Çušá- subst. prop. n. fem., Anz. *Su-ša-an*, Babyl. *Šu-ša-an-(-ki)*, Susa, the capital of ancient Elam and of the Achæmenian empire ; °*šáyá* loc. sing., I, 56 ; frag^{t} η, 5 ; XIV, AP. *ç* (= *tr*) is transcribed by *š* in Anz. and inversely Anz. *š* by *ç* in AP. (Meillet, 57). Further, it should be noted that *s* is very often written for *š* and vice versa in Anz., especially in proper names (Scheil, p. 60).

dačara- subst. masc. « palace ». It is written *tačara-* in Dar. Pers. a l. 6 (*Wb.* 629) ; cf. MP. *tajar* « winter-house with heating arrangement ; magasin », Arab. Lw. *tazar* « sommer-house », Arm. Lw. *tačar* « house, temple » (*GIrPh.* I, 73) ; °*ram* acc. sing. IV. This form is borrowed in Anz. as *dassarum* (Scheil, 39) which is used as a synonym of *hadiš* in XXVIII, 4.

darana- subst. neu. « residence », Av. *darana-*, *darəna-* (*Wb.* 692-93) ; °*nam* acc. sing. I, 49-50 ; frag^{t} θ, 1. The corresponding Anz. is *lašda* x?x, Babyl. is missing.

daraniya- subst. neu. « gold », Av. *zaranya-* (*Wb.* 1678) ; °*yam* nom. sing. I, 35.

dâruva- subst. masc. a metal, perhaps « bronze » ; comp. Skr. *dâru-*

« bronze » (*PW.*). The corresponding Babyl. and Anz. words are missing; *°va* nom. sing. I, 41.

durdaša adv. « from afar » I, 23; it is used here without the praen. *hačā*; for formation cf. *avadaša* « from there » with *hačā* I, 47, where *-daša* is *-dā* adv. suff. with *-š* or *ša* encl. 3. pron. sing. (*Wb.* 170-71). Meillet (166) considers the reading in Bah. § 11. uncertain. *Durdaša* corresponds to Babyl. *ultu rûqu* « from afar ».

fraša- adj. « fit; wonderful »; or better « shining; magnificent »; cf. Av. *fraša-* (*Wb.* 1006); for the latter meaning comp. MidPT. *frašē-* in *frašēmurv* « shining, brilliant » bird (*zWb.* 197), i. e. « peacock » with magnificiently coloured plumage, Grussin. *pharšavangi*, *pharševangi*, *pharšemagi*, Marr quoted by Salemann (*Man Stud.* I, 119); comp. Arm. *hraškh* « wonder », *hrašakert* « wonderful »; better « very magnificent; brilliant » (*AGr.* I, 183); s. Junker, *Wörter u. Sachen*, Bd. XII, Heft I, pp. 134-35, 157. *°šam* neu. acc. sing. I, 56; for meaning cf. also *frašta-*. The reading of the word remains doubtful.

frâsah- v. denom. from *asah-* « place » (*Wb.* 209) with the praev. *fra* « to construct »; *frâsahiy* aor. pass. 3. sing. I, 27. The formation of the word is rather obscure, though its meaning is fixed by its corresponding Babyl. *etepuš* » I constructed ».

frašta- adj. superl.? probably connected with *fraša-* (s. above) « most magnificent? »; *°sta* acc. plur. neu. VII, 6; XI, 5. Tolman's reading of these rather uncommon and somewhat obscure words *frašam* and *frašta* is supported by the passages quoted above, although his emendation *y(?)dayâmaiy* for *tadayâmaiy* is not necessary (Tolman, p. 95).

fravatâ adv. « in depth » I, 28; MidP. *frōš* « down, downwards » *GIrPh.* I, 277; comp. Skr. *pravatâ* (instr. sing. of *pravat-* « mountain-slope ») adv. « downhill, downwards » (*PW*).

ǵivadiy x?x XXVIII, 3. There is no doubt that it is connected with Av. *ǵiva-* « living, alive » (*Wb.* 609); cf. *paradayada-*.

hadiš- subst. neu. « palace ». Bartholomae (*Wb.* 1759) and Meillet (183) take it definitely as neuter; thus also *ima h°* V, 3 (this line is restored), Xerx. Pers. ca (cb) § 3. da (db) § 3. But we have *imâm h°* (fem.) in I, 22 and Art. II Mnem. Susa c, which is certainly an error of the scribe.

huva- fem. *°vâ* poss. adj. « one's own », cf. Av. *x°a-*, fem. *x°â-* (*Wb.* 1783); *huvahyâyâ* fem. gen. sing. is most probably an error for *ahyâyâ* I, 16-17.

ištaγ- subst. fem. « brick » ; cf. Av. *ištya-* neu., MidP. and Mp. *xišt* (*Wb.* 378) ; *°tiš* nom. sing. I, 29.

kaputka- adj. « dark blue » and subst. masc. « lapis lazuli » ; Anz. Lw. *qabautka*, Babyl. *uknu* « lapis lazuli » ; comp. Arm. *kaputak* « dark blue (used of the hyacinth) » and *kaputak'ar* (« lapis lazuli ») the name of a monastery near In jean. Comp. Skr. *kapota-* « dove », *kapotaka-* « small dove ; grey blue colour of the dove » (Horn *NpEt.* No. 842 ; *Agr.* I, 166) ; *°ka* nom. sing. I, 37.

Karka- subst. prop. n. masc. the name of a country and its people ; *°ká* abl. sing. I, 33. Anz. has the ethnicon *Kur-ḳa-ap* « the Kurkaeans », which is formed from the missing *Kur-ḳa* ; Babyl. has *matu Kar-sa-a* ; thus also in Dar. NRa § 3, where *Karká* is nom. plur. masc. « the Karkaeans » ; AP. and Anz. are missing in Inc. c. 11, where we have Babyl. *matu Kar-sa-a-a*. The latter inscription is styled « of unknown origin » by Weissbach and therefore placed at the end of his collection of the inscriptions of the Achæmenides. It is certainly a fragment of one of the duplicates of the Babylonian version of the document of the foundation of the palace of Susa.

Herzfeld identifies *Karká-* (fem. nom. sing. ? against well documented *Karka-*) with Carthage, Gr. Καρχηδών (*Iranische Felsreliefs*, Berlin 1910, p. 106) which would then be an abbreviation of its Phœnician name *Qarthadashat* « the new city », If we accept this identification it becomes possible to locate the country inhabited by the Carthaginians between Ionia and Assyria, only when we suppose that by the Carthaginians the Phœnicians are meant, who appertain to the same ethnic stock as the Carthaginians. In this case we would have to suppose against historical facts that the Phœnicians had their colonies even as far north as the region of the Amanus.

Caria or a country occupied by the Carians is probably meant by *Karka*, which is in fact situated between Ionia and Assyria (I, 33). Caria became a Persian province in 545 B. C. It tried unsuccessfully to throw of its allegiance to the Persian empire in 494 B. C. We have in Strabo I, 64 ἡ Καρική for ἡ Καρία and also for the land occupied by the Carians (Pauly-Wissowa). Καρική as well as Καρικόν, the name of a quarter of Memphis, inhabited by the Carians (Herodotus II, 154 ; Diodorus I, 67) approach in their form AP. *Karka*, although the fall of *i* in the latter is difficult to explain.

Babyl. *Karsá* for *Karka* can be hardly identified. Καρσεῖς, a small town on the frontier of Mysia in Asia Minor and Lydia, and

Karsos, a river in Cilicia (Xenophon, *Anabasis* I, 4) which flows through the Syro-Cilician gates (Pauly-Wissowa) are nearest in form to *Karsá.*

Karmána- subst. prop. n. masc. « Karmania », the province of Kerman or Laristan to the south-west of Cabul, ancient Karamania (Scheil p. 28); °*na* abl. sing. I, 35.

karnuvka- subst. prop. n. masc. It would signify according to Scheil (p. 33) « a Carian » or rather « a stone-cutter, a sculptor ». The latter meaning is probably correct, as me have here *martiyá* before *karnuvká* instead of *kára hya* which stands before ethnicons, e. g. *kára hya Bábiruviya* I, 29, 30, *kára hya Aturiya* I, 32; °*ká* nom. plur. I, 47.

kásaka- subst. masc. and Anz. *qasiqa-* correspond to Babyl. *abnu, aban* and seem, therefore, to be a generic term for (precious) stones. The word is either borrowed from Anz. into AP. or vice versa; °*ka* nom. sing. I, 37, 39.

kata- subst. neu. « ditch », lit « dug-out », Av. *kata-* « dug-out, cellar » (*Wb.* 432) °*tam* nom. sing. I, 25.

Kušša- subst. prop. n. masc., *Kuša-* in Dar. Ham. (inscriptions on gold and silver plates) and *Kušiya-* (ethnicon) in Dar. NR a § 3 « Ethiopia »; °*šá* abl. sing. I, 43-44.

Labnána- subst. prop. n. masc. Mt. « Lebanon »; °*na* nom. sing. I, 31.

naurina- subst. masc. a kind of wood, most probably cedar, as it is said to have been brought from Mt. Lebanon, famous for its cedar-wood. Babyl. has in fact (*giš*) *erinu* « cedar »; °*na* nom. sing. I, 30-31. Scheil translates *taramiš hya naurina* by « trunks of the tree of Naharain » (?) and says (p. 27) that the cedar was considered the tree *par excellence* of the land of Naharain, which extended in fact upto Lebanon and the Amanus (Max Müller, *Asien und Europa,* p. 249 seq.). Cf. p. 8, no. 1.

...niyakára subst. masc. « artisan »; °*rā* nom. plur. I, 49; frag[t] 0, 1. It is a compound, whose second member is *-kāra-*, MidP. *-kār*, MP. *-kār, -gār* « doer » from *kar-* v. « to do ». Babyl. has « names of the artisans, according to their countries, who worked (at the construction of the palace) ». Anz. has only « names of artisans ».

paradayadá- subst. fem. « paradise », cf. Gr. παράδεισος; Av. *pairi. daéza-* « enclosure, enclosed space », MP. *páliz* « garden » (*Wb.* 865, *zWb.* 36). Scheil compares *givadiy paradayadám* (acc. sing.) XXVIII, 3 with Babyl. *TIN-TIR-(ki)*: « sojourn of life » (*šubat balāti*), the poetic name of Babylon (p. 93).

piru- subst. masc. « ivory », Babyl. and Anz. *piru*, Skr. Lw. *pîlu-* « éléphant » (*PW.*) ; °*ruš* nom. sing. I, 43.

pišta- past partic. pass. of *paeš-* « to colour, to decorate » (*Wb.* 817) ; cf. MidP. *pêšît* « decorated » ; °*štâ* fem. nom. sing. I, 42.

rašah- subst. neu. « injury, harm. », Av. *rašah-*, MidP *rêš* (*Wb.* 1516) ; °*ša* abl. sing I, 57, Babyl. has *niši nikirte* « inimical man ».

sikaba- subst. masc. a precious stone. It corresponds to Babyl. *ṣir-garâ* « serpentine » (Scheil p. 29) ; Anz. is missing ; °*ba* nom. sing. I, 37.

stunâ- subst. fem. « column, pillar », Av. *stũnâ-* (*Wb.* 1608) ; °*nâ* nom. plur. I, 45 ; °*nâm* acc. sing. frag^{t} quoted in V.

ṭaramay- subst. masc. « wood, wooden beam ? » ; °*miš* nom. sing. I, 30.

ṭikâ- subst. fem. « gravel ; pebble » ; comp. Skr. *sikatâ-* fem. « pebble ; sand » (*PW.*). It corresponds to Babyl. *ḫiṣṣi* « gravel ; pebble » used with the determinative for stone ; °*kâ* nom. sing. I, 25 ; °*kâm* acc. sing. I, 27.

učâra- adj. x?x ; °*am* nom. sing. neu. X, 5.

Ugi- subst. prop. n. fem. « Ogia ». i. e. Lycia or Lydia (Scheil p. 32) ; *Ugaiya* loc. sing. I, 46. Its Babyl. and Anz. equivalents are missing. Ogia is probably used for Lydia at its greatest extent in the time of Crœsus, when it comprised not only Lydia proper, but also Mysia, Caria and Pisidia. Strabo (III, 91, 104) mentions Mt. Mesogis in Asia Minor, separating Lydia proper from Caria. The name Mesogis would thus mean « (lying) in the midst of Ogia » and presuppose Ogia as the name of a country, unless it is a Greek form of an indigenous name. In this case Aphrodisias of Ogia can be easily identified with the famous Aphrodisias of Caria.

uraṭa- adj. « having good chariots » ; °*ṭâ* masc. nom. plur. XVI, D.

viva- subst. neu. x?x ; °*vam* nom. sing. X, 5.

yakâ- subst. fem. a kind of wood ; °*kâ* nom sing. I, 34. Its corresponding Babyl. *mišmakan*, Anz. *GIŠ-MA-KAN-(meš)* remain obscure.

CHARTRES. — IMPRIMERIE DES PRESSES UNIVERSITAIRES (11-1929).

22 SEP 1921

AESTHETIEK EN OORSPRONG DER HINDOE-KUNST OP JAVA

DOOR

C. P. WOLFF SCHOEMAKER

BOMBAY BRANCH OF THE

Dx. m. 61

AESTHETIEK EN OORSPRONG DER HINDOE-KUNST OP JAVA

AESTHETIEK EN OORSPRONG DER HINDOE-KUNST OP JAVA

DOOR

C. P. WOLFF SCHOEMAKER

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ V/H G. C. T. VAN DORP & Co.
SEMARANG — SOERABAIA — BANDOENG
1924

VOORWOORD

De steeds toenemende belangstelling en zorgzaamheid in de laatste jaren voor al wat den Javaan betreft, de bestudeering van zijne levensbeschouwingen, zijn raseigenschappen en kultureele vermogens gaat gepaard met een grootere waardeering van Java's bewoners.

De Javaan is in de oogen van geleerden en van een ieder, die op het gebied van Javaansche kultuurkennis wat wil beteekenen, een interessant object geworden.

In deze bewogen tijden van klassenhaat, menschenliefde en drang naar sociale gelijkstelling, verlangen de onderzoekers van de Oud-Javaansche kultuurresten — met algeheele veronachtzaming van de werkelijke verhoudingen en met niet geringe overdrijving de uitingen van den Javaan op geestelijk gebied naar voren brengend — de erkenning van deze gemengd Maleische eilandbewoners (te lang — zoo meenen zij — als kultuurmenschen onderschat) als gelijkwaardig in aanleg met de anthropologisch hooger ontwikkelde rassen van het Oosten, waarmede zij alleen de huidskleur en eenige door de tropen-natuur bedongen eigenschappen gemeen hebben.

De Javaan heet dan „Oosterling"! [1]) Deze benaming brengt de gedachte onwillekeurig op de zeer intelligente rassen van West-, Midden- en Oost-Azië, en daarmede is dan al heel wat bereikt!

[1]) Wanneer vervangt men deze onwetenschappelijke aanduiding van alle heterogene rassen ten Oosten van Europa door raskundig juistere benamingen, welke aan het dooreen werpen en over één kam scheren van die zoo geheel verschillend geaarde rassen misschien een einde zullen maken.

Een ieder, die op grond van studie, inzicht en ervaring daar anders tegenover staat — juist, dikwijls, door zijn groote waardeering van de Oostersche volken — wordt kortzichtig genoemd. Want de opheffers van het Javaansche volk verwerpen de natuurleer der menschelijke ontwikkeling met de daaraan verbonden physieke en geestelijke kenmerken; zij schrijven achterlijkheid alleen toe aan tekortkoming, in vroeger eeuwen, van ontwikkelings-kansen. Sympathiek gedacht, inderdaad!

Het spijt mij door mijn besliste, overtuiging, op grond ook van vergelijkende beschouwing der algemeene geschiedenis der volken en gelet op de symptomen van infantiele onmacht bij den *echten* Javaan, niet een zoo veilig, zoo gemakkelijk, want vriendelijk-vergoelijkend standpunt te kunnen innemen. Gevoels-subjectivisme en liefde-blindheid — zooals ik het maar zal noemen—acht ik in dergelijke vraagstukken, die de houding van onze gezaghebbers tegenover den Javaan bepalen, uit den booze.

Ik ken het land en zijn volk bijna 20 jaren, mijn jeugdjaren niet medegerekend. En mijn aanraking en waarneming is niet geweest die van een bureau-man, die het meer verfijnde, gemengde type en zijne uitingen gedurende soms slechts eenige jaren opmerkt, om er dan met apodictische stelligheid over te schrijven, maar die aanraking is veel directer en vertrouwelijker geweest, omdat ik ondanks mijn hard oordeel in zeker opzicht, toch belangstelling en vriendschap voel voor dat volk.

Zòò groot is bij die Javanen-vrienden het geloof in de beteekenis der naïeve en op eeuwen-oude conventie berustende geestes uitingen van dit volk — waaronder wel is waar enkelingen van gemengden bloede in begaafdheid uitmunten—dat zij, met de kritieklooze vereering van het vreemdsoortige en ongewone in gekleurde rassen, aan den tijdgeest eigen, in die uitingen een diep-

te veronderstellen, welke aan in eindeloozen sleur herhaald werk, goed beschouwd, totaal vreemd is.

Bewondering voor ziellooze, handwerkmatige voortbrengselen, waarvan het kunstgehalte, ondanks dikwijls knappe uitvoering, als regel ver blijft onder het meest simpele Oost-Aziatische kunstnijverheidsstuk (om maar iets te noemen), wordt voor kunstkennis gehouden.

In vaktijdschriften treffen soms beschouwingen over Javaansche kunst door gezaghebbende mannen gegeven, die niet altijd getuigen van kunstkennis en stijlinzicht. De suggestie, die op den langen duur van deze voorlichting door ijverige amateurs uitgaat, laat niet na ten slotte het algemeen oordeel te bepalen, zoodat heel veel voor mooi en kunstvol gehouden wordt, dat niets anders is dan gevoellooze, droge navolging.

De groote dunk van de kunstbegaafdheid der Javanen (welke intusschen achterstaat bij die van andere eilandbewoners in onzen archipel, als bijvoorbeeld Bataks, Dajaks, Toradja's, Balineezen) heeft zelfs DR. F. D. K. BOSCH, chef van den Oudheidkundigen Dienst op Java, op de gedachte gebracht (hem in deze gedachte althans gesteund), dat Javanen en niet Hindoe's uit Voor-Indië gehuldigd moeten worden als de auteurs der Hindoe-monumenten op Java.

Hij heeft getracht in eene „hypothese omtrent den oorspong der Hindoe-Javaansche kunst" voor deze veronderstelling bewijsmateriaal bijeen te brengen en ontkent daarbij de mogelijkheid, dat de Hindoe's op Java een belangrijken rol zouden hebben gespeeld.

Het is de verplichting der objectieve wetenschap het probleem, waarvoor de oude kunstresten op Java de kultuurgeschiedenis stellen, veelzijdiger te belichten, dan, naar het mij voorkomt, in deze hypothese en elders gedaan wordt.

De opvatting van Dr. BOSCH acht ik geheel onaannemelijk, zoowel op grond van anthropologische gegevens als door stijlkritische beschouwing van het Hindoe-Javaansche werk, in vergelijking met de stijltendenzen, welke in het latere Javaansche werk tot uiting kwamen, en gelet op het nauw verwante karakter der kunstwerken in Voor-Indië.

De wijze van ontstaan van kunstwerken en stijlvormen, hunne ontwikkeling, de afhankelijkheid van uitheemsche invloeden, is moeilijk te bepalen zonder algemeene kunsteruditie, hoe groot ook daarbij het belang is van archeologische en taalkundige gegevens.

In mijne bestrijding van de stelling, dat Javanen, zooals deze vroeger geweest moeten zijn, de scheppers zouden zijn der Hindoe-monumenten op Java, zag ik mij volledigheidshalve genoodzaakt beschouwingen in te lasschen, welke voor den Javaan niet vleiend zijn. Ten onrechte zou daaruit de gevolgtrekking gemaakt kunnen worden, van een vooroordeel mijnerzijds, waardoor mijn inzicht zou zijn vertroebeld. Ik heb die inzichten gemotiveerd, zoodat een ieder de waarde daarvan kan beoordeelen.

De door mij aangevoerde tegenargumenten, alle van verschillende beteekenis, vormen overigens een aaneensluitend, onderling verbandhoudend geheel, en mijn standpunt komt geenszins neer — zooals men het heeft willen doen voorkomen — op de bewering „de Javaan presteert op kunstgebied niets en kan dus de Hindoe-monumenten niet hebben voortgebracht".

Een stelling is immers met één enkelen bewijsgrond niet te verdedigen, maar is alleen uit verschillende, *elkaar steunende* factoren op te bouwen. Evenmin zal mijne meening zijn weerlegd door de juistheid van één enkel argument te ontkennen, alsof slechts één enkel grondargu-

ment ware gegeven. Alle argumenten, geheel verschillend, maar complementair van aard, beschouw ik als essentieel.

Al spreekt uit mijn betoog weinig waardeering voor de prestaties van den Javaan op het gebied van bouw- en beeldhouwkunst, en twijfel aan zijne economische en politieke vermogens — nauw samenhangend, immers, met de ontwikkeling der groote kunsten — ik wil geenszins ontkennen, dat de Javaan een sterk stijlgevoel bezit en ontvankelijk is voor het schoone.

Bovendien maak ik een onderscheid tusschen den eigenlijken Javaan, dien ik in mijn betoog uitsluitend op het oog heb, en den jongeren Hindoe-Javaan. Deze Hindoe-Javanen waarvan het type o. m. kenbaar is aan het meer loodrechte, gelaatsprofiel en den fijner besneden gelaatsvorm, zijn het, die door hun grooter intellect en subtiliteit van gevoel den indruk vestigen van een rassenbegaafdheid, welke echter niet bestaat bij het gewone, weinig vermengde *volk*, waarom het hier gaat. Men meene niet, dat ik daarom het Javaansche volk minacht. Ik houd werkelijk van den Javaan, om zijn goeden aard en sympathieke gemoedseigenschappen, maar acht het onjuist om in het algemeen streven van hem op te heffen en te ontzien, den Javaan vermogens toe te denken, welke hij nu eenmaal niet bezit; *onjuist, om de kultuurgeschiedenis van Java daarop in te stellen.*

Het spijt mij het aantal illustraties in dit opstel te hebben moeten beperken tot een achttal; te weinig om het geschrevene behoorlijk te verduidelijken. Maar ik neem aan, dat de lezer, waarvoor ik geschreven heb, met zijn kennis der Hindoe-kunst die leemte zelf zal aanvullen.

BANDOENG, Februari 1924.

WOLFF SCHOEMAKER

AESTHETIEK EN OORSPRONG DER HINDOE-KUNST OP JAVA

GEEN ander Hindoe-land heeft kunstwerken voortgebracht, zoo klaar van vorm en teekening, zoo harmonisch van opbouw, geleding en ornament als het oude Hindoe-Java.

Dit merkwaardig verschijnsel treft te meer door de groote zelfstandigheid en beslistheid van karakter der Hindoe-Javaansche bouw- en beeldhouwwerken.

Aan welk ras komt de hulde toe voor deze verheven kunstuiting?

Algemeen werd aangenomen, dat de kunstenaars Hindoe-immigranten waren, gekomen uit verschillende streken van Voor-Indië, totdat Dr. F. D. K. BOSCH, Chef van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië, in zijn *„Hypothese omtrent den oorsprong der Hindoe-Javaansche Kunst"* belangstelling wekte voor de gissing, dat *Javanen, niet Hindoe's*, de bouwkunstenaars en beeldhouwers geweest zijn der schitterende kunstvoortbrengselen op Java.

Als taalgeleerde en archeoloog heeft Dr. BOSCH zijne scherpzinnige analyse, welke tot deze interessante hypothese leidde, doen uitgaan van de *„çilpaçastra's* der Hindoe's, verhandelingen over bouwkunst,

beeldhouwkunst, de verschijningsvormen der Godheden, ceremonieel en andere heterogene onderwerpen, waarvan de kennis voor den „çilpin" noodig werd geacht.

Na het feit te hebben geconstateerd, dat *„tot dusver in Indië geen bouwwerk is aangewezen, dat met eenig recht aan dezelfde kunstenaars, die op Java werkzaam geweest zijn, kan worden toegeschreven"*, toont Dr. BOSCH aan de hand van de in een dier verhandelingen gevonden uitvoerige, maar dikwijls verwarrende voorschriften, het verband aan tusschen Hindoe-Javaansche kunstwerken en eenige voorschriften in de geraadpleegde *„Manasara Çilpaçastra"*.

Deze Manasara is een bijzonder gezaghebbende Çilpaçastra in Zuid-Indië, het gebied, waarvan wij aanleiding hebben den sterksten invloed op Java te veronderstellen.

De archeologische gegevens, waarover onze Oudheidkundige Dienst beschikt, getuigen er van, dat op Java niet alleen een voor Zuidelijk Indië traditioneele vereering voor bepaalde geanthropomorphiseerde geesten bestond, maar ook, dat de oudste schriftvorm, het Pallava, Zuid-Indisch was.

Eerst in later tijd ontstaat het Oud-Javaansche Kawi letterschrift, waaruit zich het modern-Javaansch heeft ontwikkeld [1]).

Terwijl dus het Indisch letterschrift na verloop van tijd door het Javaansche wordt vervangen, vertoonen ook de tempelreliefs van Midden-Java waarmede het onderzoek naar oorsprong zich bezig houdt, opvattingen en elementen, die voor typisch Javaansch

1) Zie Dr. Krom, „Inleiding Hindoe-Javaansche Kunst". Hoofdstuk: Geschiedenis van Java in den Hindoe-tijd.

doorgaan, zoodat het denkbeeld, dat Javanen in den bouw der monumenten een belangrijk, zoo niet het geheele aandeel hadden, zich vanzelf opdringt.

Het ontbreken op Java van rechtstreeks uit het stamland der Hindoe's ingevoerde bouwconcepties en architectuurvormen, zoomede de groote verscheidenheid van Javaansche beeldvoorstellingen, die in Indië niet zijn aangetroffen, heeft algemeen de aandacht getrokken.

Waar andere verschijnselen als: taalisolement, gebrekkige bouwtechniek, groote zelfstandigheid in kunstopvatting en opvolging daarbij van bouwkundige voorschriften doen vermoeden, dat noch sterke rasvermenging heeft plaats gehad, noch een traditie uit den vreemde heeft doorgewerkt, meent Dr. BOSCH, op grond ook van bepaalde, veronderstelde, begaafdheden bij de Javanen, in de vroegere Javanen de scheppers te mogen zien van de Hindoe-Javaansche kunst.

***

Hoe oprecht mijne waardeering ook is voor de inderdaad suggereerende wijze, waarop Dr. BOSCH zijne, onlangs opnieuw verschenen hypothese construeert, toch vind ik in zijne argumenten niet anders dan een *schijn* van juistheid.

De hypothese wordt vooral weerlegd *door de monumenten zelf,* die door hun grootschheid, hun bewuste kunstvormen, hun rijp ontwikkelde plastiek en *typischen Hindoe-styl* met nadruk van Indo-Arischen oorsprong getuigen, en de gedachte aan echt Indonesische voortbrenging uitsluiten.

In de bewijsvoering van Dr. BOSCH wordt, naar mij voorkomt, een te groote waarde gehecht aan taalkundige gege-

vens, en te dikwijls *veronderstellingen* als *feiten* gegeven.

Daarbij houdt steller weinig of geen rekening met de gegevens der kunstgeschiedenis en rassenkunde, welke bij het zoeken naar eene oplossing voor het vraagstuk van groot belang zijn.

De hypothese is gebaseerd op conclusies, die in hoofdzaak op het volgende neerkomen:

1. Een vestiging van een groote kolonie Hindoe-werklieden op Java heeft niet bestaan.

2. Tot dusver is in Indië geen bouwwerk aangewezen, dat met eenig recht aan dezelfde kunstenaars, die op Java werkzaam geweest zijn, kan worden toegeschreven.

   De Hindoe-kunst op Java vertoont zòò weinig Hindoe traditie, zòò weinig gelijkenis met de Zuid-Indische, dat aan geimmigreerde Hindoe artisten onmogelijk een gewichtige rol kan toegekend worden. De schoonheid der kunstwerken (de *kunst kwaliteit* dus) is daarin niet essentieel.

3. De Hindoe-kunst op Java is eenvoudig te verklaren uit navolging van de voorschriften der çilpaçastra's.

   De teksten, die het licht gezien hadden in kloosters, hebben in Indië zelve alleen als academische verhandelingen beteekenis gehad. Maar de bekeerlingen in landen buiten Indië (zooals Java) hebben zich met de orthodoxie en den ijver, die neophyten eigen pleegt te zijn, op de uitvoering der in de çastra's gegeven voorschriften toegelegd, zooals blijkt uit den

meerderen rijkdom der Buddhistische beeldvoorstellingen en uit de grootscher bouwcomplexen op Java.

De kunstenaars op Java moeten dus wel Javaansche bekeerlingen zijn geweest en geen Hindoe's.

4. Java kon, voordat het Hindoe-invloed onderging, bogen op een eigen cultuur, waardoor de Hindoe-invloed ingang kon vinden.

De Javaan heeft als Indonesiër van nature een groote begaafdheid voor sierkunst; vandaar, dat in de architectuur het bouwkundig element de zwakke zijde is en blijft, en het ornament zich welig ontwikkelt. „Het ornament ontwikkelt zich tot een volmaaktheid, die alles wat Voor-Indië te aanschouwen geeft, in de schaduw stelt."

Aan wie anders dan aan Javaansche kunstenaars kan dus de decoratie der heiligdommen worden toegeschreven?

5. Aan de omstandigheid, dat de hedendaagsche Javanen „met de schamelste woningen tevreden zijn" en *„geen spoor van genialiteit of maar het geringste streven naar oorspronkelijkheid aan den dag leggen"* mag in dit verband geen gewicht worden gehecht.

Volkeren, die vroeger uitblonken, zinken wel meer tot volkomen onbeteekenendheid terug zooals de wereldgeschiedenis leert. Men denke slechts aan de Grieken.

Ziedaar de quintessence in het betoog van Dr. Bosch, samengevat in een vijftal punten, welke ik elk afzonderlijk in beschouwing zal nemen en zal trachten te weerleggen.

Ad. 1 *Vestiging van een groote kolonie Hindoe-werklieden op Java heeft niet bestaan.*

In het Oud Javaansch zijn volgens de hypothese alle ontleende woorden van origine Sanskrit, de taal der geleerden, terwijl zoo goed als geen woorden uit de Indische spreektaal aan te wijzen zijn.

„Is eene vestiging van een groote kolonie van werklieden op Java, die geen enkel spoor in de taal nalaat, onbestaanbaar, zoo zal men goed doen", zegt Dr. BOSCH, "die vestiging in het rijk der fabels een plaats te geven en naar een waarschijnlijker hypothese uit te zien, die het ontstaan der Hindoe-Javaansche bouwkunst poogt te verklaren".

Dus uitsluitend op grond van het ontbreken in het Javaansch van woorden aan de Indische spreektaal ontleend, wordt deze uitspraak gedaan. Taalverwantschap kan wel een aanwijzing zijn, maar nooit een bewijs. De moderne anthropologie hecht aan taalkenmerken geen groote waarde meer, omdat bij taalvorming en -overname grillige factoren in het spel zijn, die misleiden.

De negers in Amerika hebben van hun eigen taal niets meer behouden. In andere streken van de wereld komt het voor, dat een taal is overgenomen van een ras, waarvan de sporen in die streken geheel verdwenen zijn.

De Indo-Arische talen hebben met de Indonesische zoo weinig verwantschap, dat overname of vermenging

van de spreektaal, naar mijn leekenoordeel, niet zoo voor de hand ligt. De uitspraak van Dr. BOSCH in deze lijkt mij daarom voorbarig.

De Hindoe typen, die men nu nog op Java aantreft, en die duidelijk door den bouw van den gezichtsschedel van het meer primitieve grondtype te onderkennen zijn, wijzen wel degelijk op belangrijke Hindoe kolonisatie en bloedsvermenging; vooral als men bedenkt, hoe de natuurlijke selectie in het nadeel van het minder aangepaste Hindoe type moet hebben gewerkt.

Fischer zegt hierover:

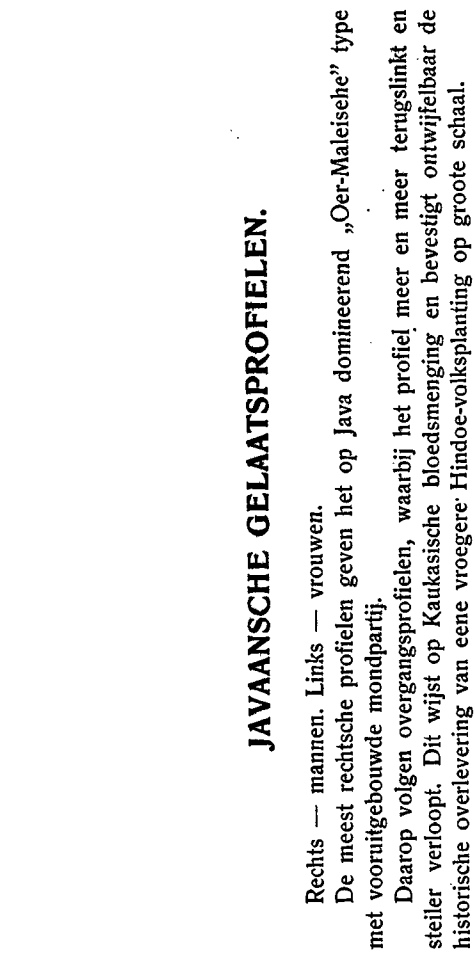
„Bei beinahe allen Kulturvölkern, in Abendland ausnahmslos, sehen wir eine ganz erheblich geringere Fortpflanzung der sozial oberen Schichten. Weiter erfolgt eine Ausmerzung tüchtiger männlicher Individuen durch Kriege, politische Verfolgungen und dergleichen mehr. Wenn das alles Generation um Generation immer wieder geschieht, müssen ganz unbedingt die Träger dieser Erbliniën über lang oder kurz aus dem Bestand der betr. Mischbevölkerung vollständig und restlos ausgetilgt werden".

(Prof. Eug. Fischer,
Die Rassenunterschiede des Menschen)

Wij mogen aan een beduidende immigratie van Hindoe's niet twijfelen, waar vermenging met Indo-Arisch bloed na zoovele eeuwen nog kan worden opgemerkt. Men lette slechts op het meer loodrechte profiel en den ovalen vorm van het gelaat, den beter geteekenden neus en de regelmatige trekken bij de Javanen van hooger

stand, in tegenstelling met de typische prognathie en de grove physionomie der Javanen uit het volk.

JAVAANSCHE GELAATSPROFIELEN.



Rechts — mannen. Links — vrouwen.

De meest rechtsche profielen geven het op Java domineerend „Oer-Maleisehe" type met vooruitgebouwde mondpartij.

Daarop volgen overgangsprofielen, waarbij het profiel meer en meer terugslinkt en steiler verloopt. Dit wijst op Kaukasische bloedsmenging en bevestigt ontwijfelbaar de historische overlevering van eene vroegere Hindoe-volksplanting op groote schaal.

Bekijkt men de reliefvoorstellingen in Midden-Java, dan krijgt men al dadelijk den indruk, dat geen volbloed Javanen aan het woord zijn geweest, al wordt — alweer op taalkundige gronden — gemeend, dat de in den

Baraboedoer ontdekte steeninscripties voor inheemsche beeldhouwers bestemd waren [1]).

Eigenaardig en veelzeggend is verder, dat in de reliefs van den Baraboedoer geen gebouwen zijn afgebeeld, waarvan het vorm-type nu nog in Midden-Java voorkomt. Zelfs de in ouden Hindoe-tijd blijkbaar bestaande gewoonte om den vloer vrij van den grond te houden, bestaat in Midden-Java niet, wel elders in den Archipel.

Trouwens, voorbeelden van de afgebeelde Hindoedaktypen treft men alleen buiten Midden-Java aan. Dat echter eenige algemeene ruimtevormen als de pendopo of open hal (Ind. Mandapam) nog op Java in gebruik zijn, ligt voor de hand. Ik heb hier meer het oog op *bouwvormen* en *constructiewijzen*, zooals door de reliefs weergegeven.

Uit nog andere dingen blijkt, dat de Javaan zèlf de

[1]) De verwaarloozing der buigingsuitgangen in het toegepaste Kawi-schrift voor de Sanskrit-opschriften boven enkele der relief-tafereelen van Baraboedoer's bedolven voet is m. i. nog geen bewijs, dat die inscripties bestemd waren voor inheemsche, d. w. z. Javaansche beeldhouwers, zooals Dr. Krom in zijn Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst zegt. Het is de vraag of deze het Sanskrit — zelfs als termen uit den tekst — zouden begrepen hebben. En al zouden Javanen de beeldhouwers geweest zijn (zij hebben ongetwijfeld minstens ruw beginwerk gedaan), de compositie, die vooraf op den steen geteekend werd, zal zeker wel toevertrouwd zijn geweest aan leidende meesters van hooge ontwikkeling, niet aan Javanen.

Maar bovendien, in het ambacht bestaan ten aanzien van schriftelijke aanduidingen overal eigenaardige gewoonten. Vooral als *in steen tijdelijke* aanduidingen gegrift moesten worden, lag het m. i. voor de hand het aantal letters zooveel mogelijk te bekorten. Het is ook best mogelijk, dat de gejavaniseerde Hindoe çilpins onder elkaar het Kawi spraken, zooals Chineezen nu in Midden-Java onder elkaar Javaansch spreken.

Hoe ook, het weglaten der buigingsuitgangen kan hoogstens een vaag vermoeden opwekken, maar mag niet als bewijs gelden voor uitvoering door Javaansche beeldhouwers.

Hindoe kultuur op Java grootendeels over zich heen heeft laten gaan en weinig aandeel daarin had. Allicht, dat hij ook de taal niet vatte!

Merkwaardig is, dat de pagode-achtige dakvormen met schoorkransen als in de Oost-Java-reliefs afgebeeld — voor zoover mij bekend — alleen in het Nepal gebied van Noord-Indië inheemsch zijn, niet op Java. Wij zien in Oost-Java dus duidelijk nieuwe *uitheemsche* invloedsgolven.

Of zouden de Javaansche beeldhouwers gewerkt hebben naar teekeningen en voorschriften uit verschillende streken afkomstig? Welneen, daarvoor getuigen de reliefs te sterk van *eigen waarneming*.

In het voorkomen van inheemsche dieren, planten en gebruiksvoorwerpen in de relief-voorstellingen kan ik geen aanduiding zien van Javaansch werk. Zouden Hindoe kunstenaars niet even goed objecten uit hunne onmiddellijke omgeving kunnen hebben opgemerkt en in beeld gebracht? Wel spreekt de treffende nabootsing van *zuiver Indische motieven* **tegen** den Javaan [1]).

Volgens het oordeel van *Van Erp* zijn ook de maritieme tafereelen van den Baraboedoer gestoffeerd met vaartuigen van *Hindoesch* type. De aanwijzing van Indonesische invloeden in bepaalde détails behoeft daarmede niet in strijd te zijn.

---

1) Een klemmend argument, dat niet anders dan Javanen de beeldhouwers van het oude Java kunnen geweest zijn, meenen sommigen te hebben gevonden in de onnatuurlijke manier, waarop de leeuw op Java gestyleerd is. De opvatting houden zij voor typisch Javaansch en brengen zij in verband met het feit, dat dit dier den Javaan onbekend was.

Maar ieder, die de Hindoe-plastiek kent, zal weten, dat deze leeuw-styleering de conventioneele behandelingswijze van dezen grimmigen vreemdeling was.

De Javaan zou, werkend naar teekeningen of naar de eigen aanschouwde natuurwerkelijkheid, figuren en stoffeering geheel anders, meer in profiel-stelling, vlak en verlijnd hebben weergegeven, zooals typisch aan den dag komt in de Oost-Java reliefs uit later eeuwen.

Wat bijvoorbeeld de *Panataran reliefs* uit den laten Hindoe-tijd te zien geven, is geen overontwikkeling of ontaarding van de Midden-Java kunst, maar is een origineele decoratieve uiting van het stijlgevoel, dat in de Javanen leeft, zij het dan ook, dat vreemde invloed in die reliefs nog merkbaar is.

Een zoo essentieel verschil in stijlgevoel, als spreekt uit de reliefs van Midden-Java en die van Oost-Java, zou geheel in strijd zijn met het onveranderlijke in den Javaanschen kunstgeest. De Javanen hebben zich in den na-Hindoe tijd conservatief getoond in aanschouwingswijze en geheel „Indonesisch" in gevoel en neigingen. Hun uitgesproken geest is aan de monumenten van Midden-Java geheel vreemd.

Als wij ons afvragen, waarvan de in de reliefs afgebeelde gebouwen — in constructie klaarblijkelijk *on-Javaansch,* — zijn afgeleid, dan dringen zich twee verklaringen aan ons op (de zuiver decoratieve bouwverbeeldingen natuurlijk buiten beschouwing latende). En wel:

òf de afgebeelde gebouwtypen werden inderdaad op Java in die tijden toegepast, en de kunstenaars waren *gejavaniseerde* Hindoe's,

òf de kunstenaars kwamen rechtstreeks uit vreemde gebieden.

De eerste verklaring heeft m.i. de meeste waarschijnlijkheid, is practisch gedacht bijna de eenig mogelijke, al schijnen ook kunstenaars uit Oost-Azie en Achter-Indie in den laten Hindoe tijd enkele in Oost-Java toe-

gepaste vormen en manieren van ornamentbehandeling te hebben ingevoerd.

Ik ben dan ook van meening, dat in Hindoe tijden in de machtsgebieden werd gebouwd op *Indische*-, niet op *Javaansche* wijze, althans niet voor de voorname klassen.

De on-Javaansche bouwwijze, die ook uit beschrijvingen is af te leiden, wijst er weer op, dat de Hindoe kolonisatie grooter omvang moet hebben gehad, dan op grond van taalkenmerken en gebruiken verondersteld wordt.

***

Het physionomisch type der beelden, hoewel conventioneel, duidt in bouw ontwijfelbaar op het Kaukasische ras. De beelden door Javanen of Indonesiërs gemaakt, vertoonen, ondanks kenbare pogingen tot benadering van het Hindoe beeld-type, beslist de raskenmerken van den vervaardiger. Zij zijn vaak in hun onbeholpen trant treffend van uitdrukking en bewijzen, dat de Javaan met den karakteristieken gelaatsbouw van de hem omringende menschen zeer vertrouwd was, en het type te sterk in zijn verbeelding had om het geheel in de richting van het Indo-Arisch ideaal der klassieke Hindoe-beelden te vervormen. Maar geheel uitgesloten acht ik dit niet, zoodat ik daarin op zich zelf geen bewijs zou zien, als niet tevens de wijze van uitvoering — waarover later — kenmerkend was.

***

Heel het kunstverloop doet denken aan voorafgaande krachtige Indische volksplantingen.

Deze Indiërs javaniseerden langzamerhand [1]), niet alleen door bloedsvermenging, maar ook door het land, het klimaat en de aanraking van het inheemsche ras. Eerst in de laatste eeuwen van het bestaan der Hindoe-rijken in Oost-Java overheerschte het inheemsche element, waarin ten slotte alle vreemde bestanddeelen grootendeels geabsorbeerd werden.

Ook in den omzwaai van het kunstkarakter ligt een duidelijke aanwijzing voor een verandering in de rassensamenstelling der kultuurdragers. De latere predominatie van den Javaan over een meer begaafd ras, de Hindoe's, teekent zich daarin af.

Het ontkennen van het bestaan eener groote Hindoe kolonisatie is dan ook in strijd met alles wat de anthropologie en de gebeeldhouwde documenten ons leeren.

* *
*

Wat voor gezegd is over taalverwantschap is ook bedoeld voor woordgemeenschap. Het voorkomen van gemeenzaam of verwante woorden in spreektalen zou m.i. wel een aanwijzing zijn voor vroegere directe of indirecte aanraking tusschen twee volken; maar het ontbreken in een taal van uit een andere taal ontleende woorden mag daarom niet omgekeerd als bewijs gelden voor het onaannemelijke van een vroeger bestaand innig contact tusschen de volken.

1) door para- en idiovariatie.

Typen uit de Barabudur Reliefs

Het regelmatig gelaatsovaal en de gelaatstrekken zijn on-Javaansch. Toch komen deze typen onder de Javanen, vooral van beteren stand, voor. In aanmerking genomen de vele eeuwen, welke het tegenwoordige geslacht van den Hindoetijd scheiden, en de in die langdurige periode plaats gehad hebbende natuurnoodwendige uitroeiïng van het ingeplante Hindoe type, is de veronderstelling niet gewaagd, dat wel degelijk krachtige Hindoe volksplantingen op Java hebben bestaan. Men vergelijke ook de gelaatsprofielen op bl. 8.

* *
*

Ad. 2 *Tot dusver is in Indië geen bouwwerk aangewezen, dat met eenig recht aan dezelfde kunstenaars, die op Java werkzaam geweest zijn, kan worden toegeschreven. De schoonheid der kunstwerken (de kunstkwaliteit dus) is daarin niet essentieel.*

Dr. KROM, die op zijn groote reis door Indië verschillende bouwwerken bezocht en bestudeerd heeft, verklaart, dat hem daarbij *niet het minste spoor van overeenkomst* onder de oogen is gekomen tusschen het geziene en de Midden-Java monumenten, behalve het aan beide groepen eigene algemeen Indische [1]).

Blijkbaar spreekt hij hier alleen over *Gandhara,* waarvan de bouwresten echter om hun gemengd karakter minder geëigende vergelijkingsobjecten zijn. Maar dit neemt niet weg, dat zijne opmerking toch ook voor andere gebieden geldt.

In deze omstandigheid, dat het onderzoek naar overeenkomst der Javaansche monumenten met Voor-Indische oudheden, met het doel aanknoopingspunten te vinden, een negatief resultaat opleverde en daarmede de verwachting teleurgesteld werd „dat de *oudste* Javaansche monumenten groote gelijkenis zouden vertoonen met de architectuur, zooals die in het stamland der Hindoekolonisten op een bepaald tijdstip bloeide", vindt

1) Inleiding Hindoe-Javaansche Kunst — Deel I blz. 136

Dr. BOSCH een krachtig argument om de aanname te bestrijden, dat Hindoe's aan de Hindoe-Javaansche kunst het aanzijn gaven. Want — zoo is zijne overweging —:

„Men mag voorop stellen, dat de Hindoe-kunstenaars, die volgens de hypothese de leiding bij den bouw der Midden-Javaansche heiligdommen gehad hebben, niet op Java overnieuw begonnen zijn en hier een gloednieuwen stijl hebben uitgedacht".

„Geen volk ter wereld", zegt hij, „is zoo aan zijne tradities gehecht, ja bijna verslaafd geweest, als juist zij (de Hindoe's) en op hun gebied heerschten die tradities oppermachtiger dan op dat van hun Godsdienst en kunst".

Dr. BOSCH houde mij de opmerking ten goede, dat de kultuur- en kunstgeschiedenis zijne uitspraken niet bevestigt. Gehechtheid aan tradities bestaat bij alle volken; bij vele volken niet minder dan bij de Hindoe's. Maar traditie beteekent niet conservatisme, is niet het zich hardnekkig en eindeloos reproduceerend vasthouden aan bepaalde vormen. Traditie is veel meer een zich steeds gelijk blijvende geest, de herinnering van opeenvolgende geslachten, welke de onderbewuste neiging verklaart om de oplossing van vormproblemen te zoeken in toepassing van fundamenteele beginselen, welke de voorkeur hadden van vroegere geslachten.

Men zoeke niet naar prototypes! *Constructie principes, vormtradities, kunstsmaak van het ras* zijn de factoren, die bij gestadige evolutie nieuwe waarden doen ontstaan en de architectuur levend houden.

Niet de vormnabootsing, maar de wijze van uitvoering,

de lijnbuiging, het modelé, geven het stijlkriterium voor beeldwerken.

De verwantschap in deze factoren te onderkennen, daar gaat het om, niet om strikt formeele overeenkomst, die na zoo langen tijd van kunstscheiding verloren is gegaan.

Trouwens hebben ook niet de Hindoe's in eigen land even groote verschillen in uiterlijken vorm ontwikkeld; hebben zij niet bouwwerken opgezet en ornament gebeiteld, zóó uiteenloopend van karakter, dat ook daarin het verband ons vrijwel ontgaat?

Bijna als een stoot kan de verschijningsvorm der kunst zich onder sterk werkende invloeden wijzigen of tot merkwaardige hoogte ontwikkelen.

Groeide niet uit den gewelfbouw der vroegere Middeleeuwen met plotseling élan de Gothische kathedraal?

En toch houdt traditie de volkeren van Europa bevangen, getuige het telkens terugvallen op het vormenschema der klassieke Oudheid.

Waar vindt men het prototype van de Aya Sophia, de geweldige koepelbouw, die in Byzantium verrees op last van keizer Justinianus en ontworpen werd door Grieksche kunstenaars uit Klein-Azië?

En welke bouwwerken leverden de modellen aan de Arische kunstenaars van de Levant en West-Azië toen de Islamitische heerschers hun den bouw opdroegen van de bedehuizen?

Een architectuur, gelijk aan die, toegepast door de bouwmeesters van de eerste koepelgebouwen te Damascus, Bagdad en Cairo, bestond niet, althans niet in den zin van identieke voorbeelden.

Maar in deze bouwmeesters en decorateurs leefden de groote kunsttradities en constructie-beginselen van

hun ras. De vitaliteit van de hartstochtelijk denkende en geestelijk vooruitstrevende rassen uit zich in vormen, die een voortdurende hernieuwing, een gestadige, soms sprongsgewijze, evolutie ondergaan, afhankelijk van de intensiteit der op het gemoed inwerkende factoren uit het geestelijk en stoffelijk milieu.

Trouwens het ontbreken van prototypen zegt niets! Hoevele bouwwerken werden niet vernield, van welker bestaan wij geen vermoeden zouden hebben als absoluut betrouwbare geschriften daarvan niet melding maakten. Men denke aan het oude Byzantium met zijne geweldige thermen, waarvan *niets* behouden bleef, en zoovele andere grootsche bouwwerken, zoowel in Europa als in Azië. Het archeologisch onderzoek verkeert nog in een beginstadium.

In Indië vooral moeten ontelbare tempels zijn vernield of omgebouwd in duurzamer materiaal, of vervangen door grooter bouwwerken. Ook dààr staan wij voor schijnbaar spontane scheppingen; *schijnbaar*, omdat van de voorafgaande ontwikkeling de resten niet gevonden zijn.

***

Misschien meer dan andere volken zijn de Hindoe's ontvankelijk voor invloeden van buiten. Zij bezitten daarbij een assimilatie-vermogen en een vindingrijkheid in uitdrukkingsmiddelen door weinig andere rassen geëvenaard.

Spontane scheppingen in behouwen steen, van zoo uitnemend kunstgehalte als die, welke ontstonden in Midden-Java, blijkbaar onder sterk opdringende impulsen, zijn alleen te verklaren door een voorafgaande langdurige kunstbeoefening en een plotseling hoog

opgevoerd machtsbewustzijn, in het middelpunt waarvan een krachtig gebieder moet hebben gestaan.

Van voorafgegane beoefening van hoogere kunsten door Javanen echter *geen spoor*; een uit eigen vermogen zoo fel oplaaiend geestesleven bij de Javanen *onaannemelijk!*

Het moeten *Hindoe's* geweest zijn, die hier de Godsgedachten tot zulk een inspireerende macht opvoerden; Hindoe's met de daadkracht om monumentale belichaming te geven aan hun wereldphilosophie en hun Godsdienstige extase. Zij waren het, die in Midden-Java met hun leer tevens hun kunsttraditie brachten.

Zij deden zich vergezellen door een schare van kunstenaars, die later school zouden maken in het nieuwe land, en hun kunst zouden overdragen op komende geslachten van gemengden bloede.

De Midden-Javaansche bouwwerken zijn m.i. echter niet, wat Dr. KROM zegt: „een in opzet kant en klaar van elders meegebrachte architectuur" [1]). Dit is dan ook waarschijnlijk door hem niet in dien zin bedoeld.

De Midden-Javaansche kunststijl moet zich op traditioneele grondslagen in het land van zijn verschijnen zelf gevormd hebben.

De natuur van Midden-Java, met haar machtige berggevaarten, moest wel op de Indiërs diepen indruk maken en hun tot vormgedachten inspireeren, afwijkend van die in hun stamland.

Het gevoel voor evenwicht in samengestelde massa's, voor tegenstellingen in plans van licht en donker, het

1) Inleiding H. J. Kunst — Deel I blz. 171.

gevoel voor maat en toon, dat alles moest zich wijzigen in een architectuur, zoo geheel vrij van statische wetten en modulaire verhoudingen, een kunst van zoo groote vormenweelde en zoo innig met de natuur verbonden.

Daarbij zal de weldadige atmospheer van beheerschtheid en rust, uitgaande van de inheemsche bevolking, niet nagelaten hebben ook hun geest te beinvloeden. De Javaan is niet, als de donkere rassen van Indië, geneigd tot waanzinnige exaltatie en orgiastische buitensporigheden, waarvan de latere Indische kunstscheppingen doortrokken zijn.

Ook hierin ligt een factor, die het verschil in vormgeving door de gejavaniseerde Hindoe's helpt verklaren. De kunstgeschiedenis bevestigt de waarheid van Taine's opmerking in zijn „Philosophie de l'Art":

„Chaque situation nouvelle doit produire un nouvel état d'esprit et par suite un groupe d'oeuvres d'art qui lui correspond".

Toch bleven de fundamenteele vormwetten van het ras, het voorvaderlijk kunstbewustzijn eeuwenlang het wezen der Hindoekunst in het nieuwe land beheerschen. Allengs worden dan in later eeuwen de Hindoe werken op Java naar het schijnt gejavaniseerd, en treden karaktertrekken, uit andere aanschouwingswijzen ontstaan, met duidelijkheid naar voren.

***

Welke gevolgtrekkingen men ook moge maken op grond van vage archeologische gegevens, stijlkritisch staat het voor mij vast, dat geen volbloed Javanen de

beeldhouwers kunnen geweest zijn der Midden-Java reliefs.

Welk een vermogen tot stijlassimilatie, wat een buigzame kunstopvatting zouden de Javaansche kunsthandwerkers moeten hebben gehad, als al de Java-vondsten werkelijk van hen afkomstig waren! En wat een scheppingsvermogen, wat een technische vaardigheid! De Javaan zou op kunsthistorisch gebied de meest merkwaardige en verrassende verschijning zijn, te merkwaardiger wijl hij later toont een beslist eigen en andersoortig stijlinstinct te bezitten en een geheel eigen manier.

***

Elk ras heeft in zijn vol-ontwikkelde kunstvormen eigenaardigheden van opvatting, van lijn en modelé, die, hoe ook verschillend soms, in algemeene verschijning kenmerkend blijven.

Zoo hebben de met den beitel bewerkte stukken der Indo-Ariërs het soepele, genuanceerde modelé der plans, dat oorspronkelijk Indonesisch werk mist. Echt Javaansch werk heeft zelfs bij groote levendigheid van motief en ronding van détail geen oppervlakte leven, en blijft het karakter behouden van droogheid, dat intusschen groote decoratieve kwaliteiten bij goede compositie en krachtige uitvoering geenszins uitsluit.

Men geve zich rekenschap van buiging, diepte en planbeweging der bewerkte stof, men bestudeere de manier van den kunstenaar om het karakter te onderkennen.

Neem een stuk Chineesch snijwerk; zie de soepele veerkracht, de vaste buiging en zwelling in de lijnen en

plans. Vergelijk het stuk met snijwerk uit Java of Bali. Welk een verschil!

Het oude werk uit Bali is wel krachtig, vol leven; rijk van vorm, maar hoe geheel anders is de planbehandeling, de snee, de „touch"!

***

Het sculpturale werk der Hindoe-kunst op Midden-Java nu, heeft die organische oppervlakte-werking, die bekoring der plans, zelfs daar, waar de omstandigheden, zooals wij later zullen zien, tot „plat" werk noopten.

De beelden en reliefs — om over de architectuur niet te spreken — dragen zoowel in opvatting en compositie, als in uitvoering al dadelijk de kenmerken van een zóó hoogen ontwikkelings-graad, dat daarvoor, indien niet van buiten ingevoerd en gesteund, een autochthone wordingstijd van minstens drie tot vier eeuwen mag worden aangenomen.

Van een zoodanige zelfontwikkeling der beeldhouwkunst op Java zijn niet voldoende aanwijzingen gevonden. Trouwens, van Indonesiërs met hun eigen aanschouwingswijze en beeldinstinct zou ontwikkeling in andersoortigen stijl verwacht worden, een stijl, die eerst eeuwen later ontstond en daarna zich zelf steeds gelijk bleef.

Gevonden grove en nog onbeholpen stukken zonder nadere kenmerken te beschouwen als schakels in de evolutie der beeldhouwkunst, is ongegrond. Het kunnen minderwaardige maaksels zijn van eenvoudige handwerkslieden. [1])

1) Zie ook Dr. Krom Inl. H. J. kunst Deel I blz. 126.

Het is immers volstrekt niet uitgesloten, dat Javanen, geinspireerd door het hun omgevende vrome kunstleven, pogingen deden om beelden na te bootsen, en zich bekwaamden in het beitelen van ornament.

In elk geval ligt het voor de hand, dat niet alle beeldhouwers eerste-rangs kunstenaars waren.

Een onvolmaakt werkstuk mag daarom alleen dàn aan een vroeg stadium van ontwikkeling der kunst (van de gemeenschap, niet van het individu) worden toegeschreven, als bepaalde eigenaardigheden van dat vroege stadium kunnen worden vastgesteld.

Men lette op de tendenzen, die in beeldhouwwerk zijn uitgedrukt. Het eene ras voelt plastisch, het andere meer graphisch; het eene monumentaal en grootsch, het andere meer decoratief; en zoo heeft elk ras, zelfs in elke kunstperiode, zijn bijzondere neigingen. [1]).

De vroege Hindoe-Javaansche kunst heeft specifiek Indische tendenzen. Maar de Javaan is in kunstsmaak en in neigingen geheel Indonesiër [2]) gebleven, en kon daarom evenmin de bouwer zijn van de Baraboedoer als van het oude Raadhuis in Batavia.

***

Men zoekt naar prototypen van de Midden-Java bouwwerken; meent op grond van de Z.-Indische origine

1) Hoe niet-Indische rassen, de uit Indie overgenomen kunsten zelfstandig beoefenend, tot eigen kunstvormen kwamen, tot werkelijk eigen typen en eigen vormopvattingen, wordt geillustreerd door de oude kunsten van dat gedeelte van Achter-Indië dat bewoond werd door aan de Maleiers min of meer verwante mengrassen. Ik bedoel Tjampa en Cambodja.

2) Beter gezegd „Maleier".

der Hindoe dynastieën op Java, dat, zoo inderdaad de kunstenaars op Java Hindoe's geweest zijn, Indië de prototypen moet kunnen toonen van den Javabouw. Maar intusschen zijn van de Indische structurale bouwwerken uit dien tijd evenmin prototypen behouden! [3]) Men late zich hierdoor niet in de war brengen.

Geen andere methode, dan die van het stijlkriterium, wat aangaat de sculptures, en het nagaan van ontstaan en verwording der vormen in architectuur kunnen in deze duisternis, waarin het archeologisch onderzoek vastloopt, aanwijzing geven.

Hierop kom ik nader terug.

***

„Dat aan geïmmigreerde Hindoe-artisten onmogelijk een gewichtige rol kan toegekend worden", omdat zoo weinig gelijkenis op te merken is tusschen de Hindoe-Javaansche kunst en de Indische vind ik al een zeer zwak, gemakkelijk argument.

Het gaat niet om de gelijkenis in den zin door Dr. Bosch bedoeld, maar om essentieele eigenaardigheden van stijl. In Indië zelf zijn de verschillen in stijl, zelfs binnen beperkte gebieden, ook groot; onbegrijpelijk! De Indiërs zijn naar het schijnt even sterk geneigd tot schoolvorming in kunst als tot secte-vorming in religie. Vasthoudendheid en conservatisme geldt bij hen alleen voor de grondgedachten en fundamenteele beginselen.

3) De vijf-toren tempel *Wu ta se* nabij Peking, werd gebouwd naar een gedetailleerd steen-model van een tempel in Noord-Indië. Het prototype, in den zin van identiek voorbeeld, bestaat echter in Indië niet meer.

Wat een veelzijdigheid en vindingrijkheid daarbuiten! Elk domein, elke dynastie bijna heeft zijn eigen stijlkarakter, slechts ten deele verband houdend met verschillen in ras der kunstenaars.

Daaruit blijkt, dat gebrek aan gelijkenis ook bij de Indiërs geen onomstootelijk bewijs is voor rasverschil. Stijlverwantschap, en dus rasverwantschap, kan toch bestaan en blijken uit moeilijk te definieeren eigenaardigheden. Deze te begrijpen, is een kwestie van *zien*. Het stijlprobleem is in de Hindoe-kunst zeer ingewikkeld en verbijsterend. Toch kunnen wij trachten de oplossing te benaderen.

***

De Hindoe-Javaansche bouwkunst heeft — niemand zal dit bestrijden — weinig gelijkenis met de meest nabij komende bouwkunst in Indië. Zij wijkt op het oog bijna in alles van deze af, behalve: het schema van opbouw der terrasvormig opgestapelde daklichamen, de sterk sprekende lijsten, de rijke bekroningsmotieven, die het dak-silhouet op bizarre wijze verlevendigen, en een neiging tot kwistige steenversiering.

Zou nu deze verwantschap toe te schrijven zijn — afgaande op afwijking der détailvormen — aan toepassing in verschillende mate van overeenkomstige voorschriften?

Voordat de mogelijkheid van *innerlijke* kunstverwantschap — waar het hier vooral op aan komt — wordt ontkend, zal het onderzoek zich verder moeten uitstrekken dan tot een locale beschouwing der werken.

Een negatieve uitspraak, op vluchtige uiterlijke indrukken gebaseerd, treft evenzeer het verwijt van sub-

jectiviteit en mist even goed bewijskracht, als het zien van wezensverwantschap en het onderkennen van gelijke kunstinstincten.

Niets is eenvoudiger dan van twee dingen, waarin zelfs elke leek geen gelijkenis ziet, dit gemis van overeenkomst te constateeren; dan wel twee dingen, die voor een leek uiterlijk precies denzelfden vorm hebben — neem maar eens een meesterwerk en een goede copie — identiek te noemen. *De moeilijkheid is juist gelegen in het opsporen van wezensverwantschap, waar deze schijnbaar afwezig is, en het aantoonen van essentieele verschillen, waar deze schijnbaar niet bestaan!*

De vraag is, hoe de oorspronkelijke vormgeving geweest moet zijn, of liever, welke vormgeving de oorspronkelijke waarschijnlijk het meest nabij komt. Hoe verklaren zich de afwijkingen? Zijn deze vanzelf ontstaan uit oudere vormen onder invloed der omstandigheden en gewijzigde opvattingen van den kunstenaar, of wel gedwongen door objectieve navolging van kunstvoorschriften en daarin geillustreerde vormen? [1]

Dit zal ad 3 onderzocht worden.

***

Door de essentieele verwantschap van de kunstwerken op Java met die van Indië, zie ik daarin den bijzonderen stijl en de hand van geen ander ras dan het Hindoesche.

---

1) Illustraties van bouwvormen uit dien tijd moeten, in analogie oordeelend, stellig alleronduidelijkst en onzuiver geweest zijn, niet meer dan de gedachte bepalend, en leesbaar alléén voor ingewijden. Maar dit daargelaten.

Dat Dr. BOSCH het echte Hindoe karakter der Javaansche kunst niet wil onderkennen, waar hem geen identieke voorbeelden in Voor-Indië bekend zijn, is, naar uit zijne beschouwing blijkt, te wijten aan het zoeken in verkeerde richting.

„Essentieel is alles, waaromtrent de çastra's imperatieve voorschriften geven, bijkomstig al het andere", stelt hij voorop; en verder:
„niet **hoe,** *maar* **wat** *in de bouwkunsten van verschillende volkeren is ten uitvoer gebracht, moet hier en overal den doorslag geven"*

Deze stellingen hebben Dr. BOSCH blijkbaar geleid in het vergeefs opsporen, met behulp van de çastra's, van verwantschapsbetrekkingen tusschen Javaansche en daarmede verwante kunstwerken.

Maar juist het omgekeerde moet de grondslag van elke kunstkritiek zijn!

niet het *wat,* maar het **hoe;** niet het bindend voorgeschrevene maar het zelf doorvoelde werk, der rhythme, de uitvoering, bepalen het kunstkarakter.

Geschreven regels zijn in kunst machteloos en het raadplegen van formules en verhouding-cijfers zal ons onderkenningsvermogen bij het zoeken naar kunstverwantschap niet steunen.

Wel kunnen natuurlijk architectuur-uitingen, die in hoedanigheden verschillen, maar in voorschriftmatige bestanddeelen en verhoudingen met elkaar overeenkomen, door den drogen schakel der çastra-traditie verbonden zijn. Maar daar gaat het hier niet om.

Geschreven schoonheidsregels hebben de Hindoe's waarschijnlijk niet gekend. Zij hebben de kunst niet

om-der-kunst-wille beoefend. De verhoudingen van hun beelden werden beheerscht door een ritueel canon. Maar mag hieruit afgeleid worden, dat zij zich van kunstwaarden niet bewust waren en moet daarom het kunstelement bij de beoordeeling van onderlinge verwantschap der Hindoeïstische kunstuitingen buiten beschouwing gelaten worden, zooals Dr. BOSCH meent?

Blijvend binnen de beperkingen door de voorschriften gesteld en met in acht name van bepaalde verhoudingen, ontleenen voortbrengselen van beeldende kunst hun essentieel karakter aan kunsthoedanigheden, die niet door regels kunnen worden gefixeerd. Een uitsluitend morphologische beschouwing van beeldwerken mist daarom de beteekenis, die Dr. BOSCH eraan hecht.

Al is de kunst niet als *zelfdoel* beoefend, maar ten dienste gesteld van de Godsgedachte, mag daarom kunst niet als kunst gezien worden? Mag alleen over kunstwaarden gesproken worden als deze *bewust* in de werken gelegd zijn?

Dr. BOSCH noemt Godenfiguren met een onnatuurlijk aantal ledematen en hoofden „met de aesthetica in flagranten strijd".

„Zijn kunstenaars er in geslaagd de wanstaltige monsters met torens van hoofden, met bossen armen en beenen tot figuren van woest uitbundige schoonheid te vormen", laat hij in tegenspraak met zijn eigen stelling daarop volgen, „zoo is dit ondanks, niet dank zij, de inconographische voorschriften geschied"

Juist! Wat voorgesteld wordt, is uit een kunstoogpunt van ondergeschikte beteekenis; de vormgeving, de uitvoering is *alles*!

De groote beeldhouwer RODIN, begrijpend hoe verkeerd

een leek meestal tegenover een beeldwerk staat, zegt dan ook:

„Mais le sujet ne nous renseigne pas sur l'intention de l'artiste. Il faut la chercher dans l'exécution".

Wat voorgesteld wordt: hetzij veelarmige Goden, vleugelgestalten, mannentorso's met paarden- of stieren lichamen, of andere mengwezens, dat alles komt er weinig op aan, als de opgave is om, zooals hier, de kunstopvatting, het modelé, de stijl van het werk - zoo kenmerkend voor den kunstenaar - vast te stellen, evenmin als het er daarbij voor de kunstkwaliteiten op aankomt, of het beeld vervaardigd werd al of niet met het bewustzijn een kunstwerk het aanzijn te geven.

Dit moet vóór alles begrepen worden.

Een gedrochtelijk monster kan, in beeld gebracht, een verheven kunstwerk, een schepping van schoonheid zijn. De natuurwaarheid en het kunstgehalte van het weergegevene zijn wel te onderscheiden begrippen. Om weer met RODIN te spreken: „ Il y a un mystère plus précieux à pénétrer, c'est celui de l'art, celui de la beauté".

En dat is, wat Dr. BOSCH blijkbaar niet voelt. Hij ziet niet in, dat de onnatuurlijke conceptie op zich zelf, al is zij door voorschriften omlijnd, niet met de aesthetica in strijd behoeft te zijn, althans geen enkele aanwijzing bevat, dat het *begrip* schoonheid of kunst bij de Hindoe's niet bestond, *wat overigens trouwens niets ter zake doet.*

Het is ondoenlijk een intellectueele analyse te geven van wat onder kunstkwaliteiten verstaan wordt, en hoe kenmerken van behandeling waargenomen worden. De archeologie leert dat niet, evenmin als andere weten-

schappen. Een apodictische uitspraak in de beschouwing van kunstwerken op grond van bloot archeologische onderzoekingen is daarom gewaagd.

Dat archeologen, die de nauwe verwantschap tusschen Hindoe-Javaansche en Indische sculptures ontkennen, een niet zoo scherp onderkennenden blik daarop hebben, moge blijken uit het feit, dat in het Oudheidkundig Museum te Batavia twee granieten trapvleugels met figuraal relief staan, die — blijkens navraag te bevoegder plaatse — voor Javaansch werk doorgaan, maar onmiskenbaar Singhaleesche stukken zijn, afkomstig uit Ceylon!

VAN ERP, die den kijk heeft van een kunstenaar, en die door zijn jarenlang contact met de Midden-Java kunst van den geest der Hindoe-vormen doordrongen is, ziet *ook* de directe verwantschap der Hindoe-Javaansche ornamentiek met die van Indië.

***

Om even terug te komen op het niet-kunstbewuste van den Oosterling — een veronderstelling, die berust op een van de vele gangbare misvattingen — ik acht het onaannemelijk, dat de Hindoe beeldhouwers niet kunstkritisch aangelegd waren en dat zij bij hunne scheppingen niet geleid werden door een zeker kunstgevoel, niet streefden naar die verdeeling van massa, naar die licht- en schaduw-tegenstellingen en andere effecten, welke aan den steen bezieling gaven.

Uit een kunsthistorische verhandeling, eerst geschreven omstreeks 1600 door den Tibetaan Taranatha (Schiefner „Taranatha's Geschichte des Buddhismus in

Indien") blijkt evenwel het bestaan, vanaf de vroegste tijden, van bepaalde Hindoe kunstscholen met een eigen stijl. Zelfs de namen van stichters worden genoemd.

Dat de Hindoe's zich van verschillen in artistieke opvatting en manier wel degelijk bewust waren, is daaruit af te leiden.

Alleen in zekere streng dogmatische religieuze scholen en in latere verval-perioden ontaardde de kunst in starre conventie en mechanische productie methoden. De voortbrengselen hieruit vallen buiten deze beschouwing.

De Chineezen, waarvan ook beweerd wordt, dat zij voor *kunst* zelfs geen uitdrukking in hun woordenrijke taal hebben, formuleerden reeds in de eerste eeuwen van onze jaartelling de algemeene beginselen voor de beoordeeling van kunstwerken en de beoefening der schilderkunst.

Hsieh Ho schreef in het begin der 6e eeuw een deel van een groote kunstkritische verhandeling over schilderkunst. Zoo bestaan van vele Chineesche kunstkritici uit verschillende perioden verhandelingen, waaruit levendige belangstelling voor beeldende kunst *als kunst* spreekt.

Op dit punt moest ik uitvoerig zijn, wetend, dat Dr. BOSCH, op grond van zijne opvatting, omtrent het *essentieele* in de Hindoe werken, de vergelijking van kunstkenmerken (waar het juist op aankomt bij de opsporing van verwantschap) als onbruikbaar wil uitschakelen; en dat, wijl de Hindoe's bij de vervaardiging van religieuze werken zich niet kunst-bewust zouden zijn geweest!

Even verkeerd als het is de kunstvorsching in te stellen op niet altijd betrouwbare archeologische- en taalkundige gegevens en iconagrafische kennis, even kortzichtig zoude het zijn haar geheel afhankelijk te maken van subjectief aesthetisch inzicht, wanneer het geldt bepaling van oorsprong en tijd.

Maar hier, bij een rijpe kunst als de Hindoe- Javaansche, waarvan de directe oorsprong der motieven, de wordingstijd en de historische samenhang met een groot, bekend kunstgebied vast staat, zijn opvatting en fractuur van het werk de eenige bruikbare kenmerken om tot een vermoeden te komen ten aanzien van het ras der vervaardigers.

Archeologie, algemeene- en speciale kunstkennis moeten elkaar onderling steunen en aanvullen. Eenzijdigheid en vooringenomenheid zijn voor eene objectieve beoordeeling misplaatst.

* *
*

Ad. 3 *De Hindoe-kunst op Java is eenvoudig te verklaren uit de nagevolgde voorschriften der çilpaçastra's.*

De teksten, die het licht gezien hadden in kloosters, hebben in Indië zelve alleen als academische verhandelingen beteekenis gehad. Maar de bekeerlingen in landen buiten Indië (zooals Java) hebben zich met de orthodoxie en de ijver, die neophyten eigen pleegt te zijn, op de uitvoering der in de çastra's gegeven voorschriften toegelegd, zooals blijkt uit den meerderen rijkdom der Buddhistische beeldvoorstellingen en uit de grootscher bouwcomplexen op Java.

De kunstenaars op Java moeten dus wel Javaansche bekeerlingen zijn geweest en geen Hindoe's.

Deze uitspraken zijn voornamelijk gebaseerd op de gevonden overeenkomsten in aanleg, opzet, maatverhoudingen en onderdeelen van Hindoe-Javaansche bouwwerken met de voorschriften door de Manasara dienaangaande aangegeven, zoomede op het feit, dat de Buddhistische iconographie het rijkst en meest gevarieerd wordt gevonden *niet in Indië,* maar in landen daarbuiten, waaronder Java.

De teksten zijn in het land van oorsprong — altijd volgens de hypothese — een doode letter gebleven, hebben daar geen ingang gevonden, terwijl diezelfde voor-

schriften op Java stipter navolging vonden, voor zoover althans de onvolledig bekende Manasara teksten doen vermoeden.

Stel, dat de door Dr. BOSCH hier weergegeven indruk juist is; stel, dat werkelijk op Java bij de vervaardiging van beeldwerken en bij den aanleg van religieuze bouwwerken bepaalde çilpaçastra's geraadpleegd zijn; stel, dat canonieke voorschriften het schema hebben gegeven voor de vormgeving en detailleering dezer kunstwerken, dan nòg zou daarmede de Hindoe stijl niet verklaard zijn.

Aan te nemen „dat de Javanen, steunend op eigen aanleg en capaciteiten de canonieke voorschriften volgend, een eigen kunst op eigen bodem ontwikkeld hebben" van zoo voortreffelijke hoedanigheden, zoo echt Indo-Arischen stijl en zekere beiteltechniek, is mij niet mogelijk. Daarvoor spreken hun authentieke, specifiek Indonesische kunstpraestaties te duidelijk, van hoe goeden smaak deze ook soms getuigen.

***

Onder voorbehoud het feit aanvaardend, dat in den aanleg van tempel-complexen en bij de vervaardiging van beelden met hun verwarrende verscheidenheid van emblemen en attributen de heilige teksten stipt werden nagevolgd, dan nòg blijft het de vraag, of alléén van bekeerlingen een zoo strenge gehoorzaamheid mag worden verondersteld.

Waarom? Zouden niet evengoed de Hindoe-immigranten, afgesneden van de kunst-haarden in het stamland en bij vervaging der herinneringsbeelden meer

dan in eigen land de çilpaçastra's geraadpleegd kunnen hebben?

Is het niet aannemelijk, dat ook de Hindoe's er op bedacht zijn geweest de hooge beteekenis der heilige teksten tegenover de bekeerlingen opzettelijk en met nadruk te eerbiedigen?

Zou niet de Godsdienstijver, hoog opgevoerd in het nieuwe, rijke land met zijn groote arbeids-dommekracht ook de Hindoe heerschers er toe gedreven kunnen hebben kwistiger te zijn en stipter dan in eigen land in de uitvoering van bouw- en beeldhouwwerken, den Goden in heilbrengenden arbeid gewijd?

Hoeveel andere verklaringen zijn al niet denkbaar, dan de zoo onwaarschijnlijke door de hypothese van Dr. BOSCH gegeven.

Trouwens, ik geloof, dat de beteekenis van de çilpaçastra's als kunstvorm-beheerschende factor wordt overschat.

***

Het zoeken naar overeenstemming van kunstwerken met bindende formules en modulaire regels heeft in alle tijden theoretici bezig gehouden.

Hoeveel systemen zijn er niet uitgedacht voor den opzet van het beroemde Parthenon der Grieken!

Systemen, die na eindeloos zoeken en met dikwijls groot vernuft voor het eene bouwwerk pasklaar waren gemaakt, bleken op andere gebouwen, in gelijken stijl opgetrokken, in het geheel niet toepasselijk.

Benaderende academische kunstregels zijn ook door schrijvers in alle tijden opgemaakt *op grond van uit-*

Hindoe-Javaansche Bouwprofileering

De vinding, dat de al-of-niet geprofileerde steenlagen van de Tjandi Ardjuna (en van misschien nog andere tempels) gemeten zijn naar bepaalde maateenheden (door Dr. BOSCH ten onrechte „modulus" genoemd), en dat voor de bouwgeleding eenvoudige maatverhoudingen zijn toegepast, geeft geenszins voldoende aanwijzing om met *„volkomen zekerheid"* te besluiten, dat de bouwmeester *„bestaande technische voorschriften gevolgd heeft"*.

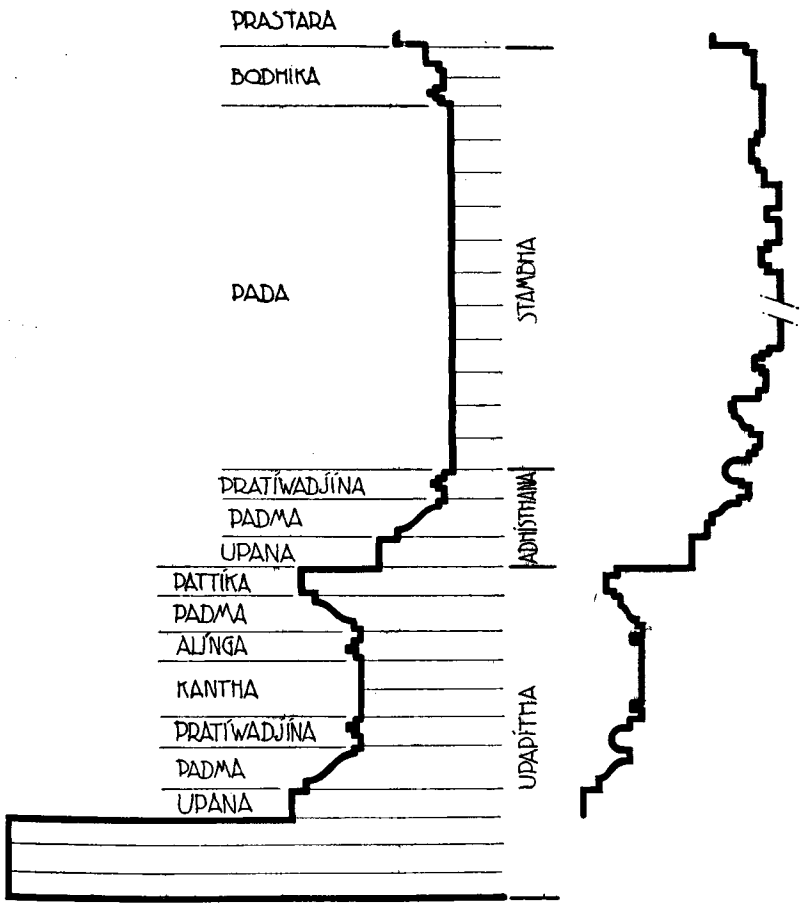
Een algemeen voorkomend verschijnsel, dat zijn ontstaan veelal dankt aan het intuïtief gevoel van den mensch voor eenvoudige maatverhoudingen, mag in een bewijsvoering niet met zoo'n stelligheid in bepaalden zin worden uitgelegd.

VERKLARING VAN IN DEN TEKST GEBRUIKTE BENAMINGEN

Upapitha . . . . . sokkel, pedestal of hoog voetstuk.
Adhistana . . . . . plint of voet.
Stambha . . . . . romp of zuilschacht.
Prastara . . . . . kroonlijst.
Kantha . . . . . rechtstand.
Padma . . . . . sima of ojief.
Kapota . . . . . een nagenoeg halfrond neergebogen deklijst met smallen druiprichel aan den onderrand.

***

HINDOE-JAVAANSCHE ARCHITECTUUR T.H.S BDG.
PROFIELEN VAN SOKKEL EN ROMP



TJANDI ARDJOENA
(VOLGENS DR F.D.K. BOSCH)

TJANDI KALASAN

gevoerde werken. Maar geen groot kunstenaar heeft zich ooit aan theoretische kunstregels en modulaire voorschriften stipt gehouden, al zijn toevallige overeenkomsten niet uitgesloten. Gezag hadden dergelijke voorschriften slechts in een beperkten kring van volgelingen en zwakkeren.

Zoo zal ook op Java, wat voor enkele onderzochte bouwwerken en beeltenissen opgaat, voor andere van geen waarde zijn, zooals bij vergelijking der verschillende geledingen blijkt.

Zoodra aan kunstregels dogmatisch gezag wordt toegekend, verstart de kunst tot een levenloos, abstract vormenschema. [1])

***

Zelfs ingeval de nog niet bekende op Java gezag gehad hebbende çilpaçastra's duidelijk, uitvoerig en nauwkeurig waren en tot in onderdeelen alles omschreven, dan *nòg* is het *ondenkbaar,* dat door toepassing van instrueerende regels door Javanen kunstwerken zouden zijn gewrocht van zoo verheven schoonheid en zoo uitgesproken Hindoe karakter.

Maar laat ons nu de beschouwing van Dr. BOSCH op dit punt overwegen en nagaan in hoeverre daaruit wer-

1) Vincent A. Smith merkt op in „A History of fine Art in India and Ceylon":

„The Hindus have never taken sufficient interest in art for its own sake to write treatises, practical, historical or critical on the subject".

Uit het niet schrijven over kunst — wat nog geenszins vast staat — volgt niet noodzakelijk gebrek aan belangstelling. De schitterende kunst weerspreekt dit absoluut.

Typen van Profileering der Hindoe-Monumenten in Midden-Java.

De profileering vertoont een bepaald schema, zonder in een dwingend formalisme te verstarren. In de tegenstelling van vlakke banden, groeven, richels en sterk gebogen profielen ligt een artistieke intuïtie om, met behoud van traditioneele lijstelementen, door boeiende licht-en-donker werking de architectuurgeleding te doen spreken.

Nauw merkbaar is de gestadige verandering van teekening en verhouding, welke in de — naar het schijnt te vroeg gedateerde — Tjandi Kalasan in speelsche willekeur ontaarden.

(Hetzelfde verschijnsel is op te merken in Oost-Java. De profielen en bouwdetails zijn door onzen Oudheidkundigen dienst wel beschreven, maar niet stelselmatig architectonisch bekeken).

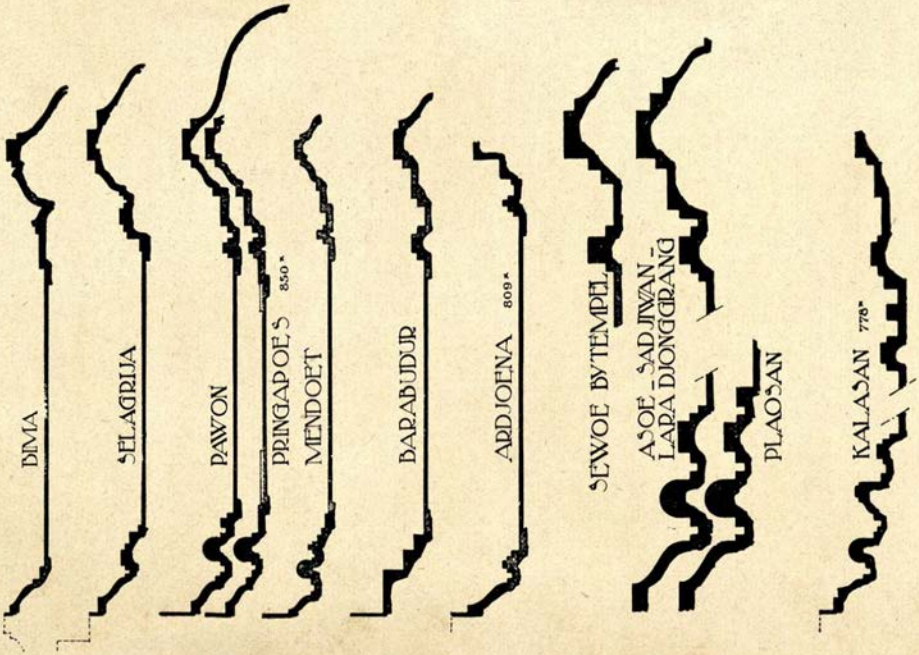
Bij vergelijking van het lijstwerk valt op, dat hier in geen anderen zin dan bij het lijstwerk der classieke architectuur van het Westen sprake is van strenge "voorschriftmatigheid". Deze vormen, ontwikkeld uit elementaire en door traditie geheiligde Indische voorbeelden uit vroeger eeuwen, hebben zich hier aangepast aan de nationale techniek en opvatting van de geïmmigreerde Hindoe's op Java.

Men lette op de sierlijkheid en afwisseling in teekening.

***

TYPEN VAN PROFILEERING DER HINDOE MONUMENTEN OP MIDDEN-JAVA

(VERGELYKENDE SCHAAL)



* DATEERING NAAR GEVONDEN INSCRIPTIES

kelijk blijkt, dat de Hindoe-Javaansche bouwmeesters zich méér dan hun kunstbroeders in Indië hebben vastgehouden aan de çilpaçastra's.

Opbouw en kolom.

De çastra geeft een bouwgeleding aan, die evenals bij Westersche bouwwerken als regel bestaat uit *upapitha* (pedestal of sokkel), *adhistâna* (voet), de *stambha* (kolom met kapiteel) en *prastara* (kroonlijst).

Upapitha en adhistana onderscheiden zich volgens de Manasara door een *kantha,* d.i. rechtstandsvlak of hals bij de upapitha, gevat tusschen voet en kroonlijst. De soubasementen van Midden-Java geven dit te zien.

Maar hierin zie ik *niets* merkwaardigs! Een sokkel behoort — normaal — een lichaam of rechtstandsvlak te hebben, al of niet met beeldwerk versierd.

Indische bouwwerken hebben dit óók.

Profileering.

Het op Java niet voorkomende Zuid-Indische „kapota" profiel wordt door Dr. Bosch minder juist beschouwd als een soort *antefix,* en wel ten gevolge van een verkeerde interpretatie van een conventioneele teekenwijze van Râm Râz. [1])

Met de kapota moet bedoeld zijn de profileering van de Zuid-Indische prastara of „chhaja", een benedenwaarts gebogen kroonlijst met richel.

Het Javaansche hoekantefix is dus daarvan niet een verkeerde navolging, maar is van identieke Indische motieven afgeleid.

1) Uit deze interpretatie door Dr. Bosch blijkt hoe moeilijk zelfs qetr. goede teekeningen die nu nog wel met foto's te verifieeren zijn, door leeken begrepen worden.

Schetsen van Hindoe kapiteelen.

Uit samenstelling en profileering der kapiteelen is opmerkelijk, dat in de Indische vormen meer stelsel ligt; dat zij duidelijker zijn, zinrijker van gedachte, en daarom vermoedelijk het oorspronkelijk type meer nabij blijven dan de Midden-Javaansche kapiteelen. Deze zijn vrijer, meer decoratief van opvatting, missen de juiste betrekking tusschen de verschillende leden en getuigen van een zekere ongebondenheid, maar allerminst van voorschriftmatigheid.

De ongerijmde opvatting, dat Hindoe's nooit opzettelijk naar aesthetische werking streefden, zich eigenlijk niet kunstbewust waren, wordt overtuigend weerlegd door profiel 20 uit het inwendige van een rotstempel te Mahavalipuram (Z.-Indie), waar de bouwmeester de profileering weloverwogen ontwierp in verband met de eigenaardige belichting der schemerige ruimte.

Zonder kunstkritiek, zonder artistiek bewustzijn, zonder eigen doorschouwing van het werk, zou trouwens een kunstontwikkeling als Indië in den klassieken tijd vertoont, niet mogelijk zijn..

Voor de interpretatie van kunstvormen is het in de eerste plaats noodig deze te **zien** en hunne aesthetische hoedanigheden te **begrijpen.**

***

SCHETSEN VAN HINDOE KAPITEEL-TYPEN

(APPROXIMATIEF)

1. NASIK-KARLE-BHARHUT II v.C.
2. NASIK II n.C.
3. AJANTA VI
4. AJANTA VI.
5. ELLORA VIII
6. BADAMI VIII.
7. ELEPHANTA VII
8. ELLORA VIII-IX
9. ELLORA VIII-IX
10. ELLORA VIII-IX
11. PATTADAKAL VIII-IX
12. AJANTA V n.C.
13. AJANTA-ELLORA V n.C.
AURANGABAD VII
14. BHOPAL X-XII
15. SIRPUR X-XII
16. DHAMBAL XIII
17. ITTAGI CA1100
18. MAHAVALIPURAM CA600
19. MAHAVALIPURAM VII
20. BINNEN ROOSTEMPEL
21. TRICHINOPOLI XI
22. TANJORE-CONJEEVERAM-
23. VIII-XI
24. MIDDEN-JAVA
25. VIII-IX.
26.

W.S.

Dat de in de Manasara genoemde profielen overigens alle — behalve de in Indie algemeen voorkomende kapota — op Java voorkomen, is geenszins merkwaardig voor een zoo beperkt aantal standaard typen.

De vraag is echter hoe de samenstelling tot een lijstgeheel door de Manasara bedoeld is, *zooals op Java of zooals in Indië?*

Daarover straks.

Ornamenteering der profielonderdeelen.

Al de Indische motieven door de Manasara vermeld, schijnen ook in Indië te worden toegepast. Java staat daarin dus niet alleen.

Kolom.

De pilastergeleding van de Mendoet, door Dr. BOSCH met de „minst onduidelijke" beschrijving in de Manasara vergeleken, komt *te naastenbij* met die beschrijving overeen. *„De beide voornaamste motieven, de Kumbha en de Kalaça zijn aan de meeste Midden-Javaansche pilaster-typen terug te vinden"*, „maar" laat Dr. BOSCH terecht daarop volgen, „gewoonlijk zoo verstyleerd, dat de grondvorm er nauwelijks meer in te herkennen is."

In werkelijkheid geeft het meerendeel der gelede Javaansche pilasters, zoowel als ondergeschikt element in den bouw als in reliefs (Baraboedoer) een decoratief samenstel met magere schacht, dat het karakter van bouwdeel geheel mist en een vrij opgevat decoratief onderdeel is geworden. Plaatsen wij daarnaast de Indische pilasters, strenger en meer consequent van geleding, dan voelen wij dadelijk, dat de Indische bouwmeester zich *méér* dan de Hindoe-Javaansche aan

de traditie — al of niet geschreven — moet hebben vastgehouden.

In de decoratieve willekeur van vormgeving in Midden-Java is weinig van technische regels te bespeuren, vooral niet als gedacht wordt aan de vele variëteiten en eigenaardige profileeringen.

Het *omgekeerde* kelk-profiel in het kapiteel komt in Indië alleen in den vroegtijd en in den lateren tijd voor, maar dan nog niet in den geheel decoratieven Javaanschen vorm.

(Wordt met de door Dr. BOSCH aangehaalde, onbekende benaming „durdhura" voor een kapiteel onderdeel wellicht bedoeld de *datura* bloem of „ketjoeboeng" aan Çiva gewijd en als console-motief in Z.-Indië toegepast?)

Kroonlijst.

Iets merkwaardigs in het voorkomen van een kroonlijst in de Midden-Java tempels zie ik niet — want een kroonlijst is een gebruikelijk standaarddeel — maar wèl in het feit, dat de Javaansche kroonlijst met de stereotype Zuid-Indische chhaja zoo weinig overeenkomst heeft, waarover later.

Relatieve maten.

Uit de omstandigheid, dat de bouw-onderdeelen (van enkele tempels althans) blijkbaar gemeten zijn met een bepaalde kleine maateènheid volgt nog niet noodzakelijk, dat een vast modulair systeem gevolgd is.

Evenmin kan in het overeenstemmen der hoogte van *stambha* met die van twee deelen zonder organisch verband als *upapitha* en *adhisthana* te zamen

iets anders dan toeval, of beter, een bepaald verhoudingsgevoel gezien worden, zoolang niet dezelfde verhouding in meerdere gelijksoortige bouwwerken is aangetoond.

Andere bijzonderheden.

Wat Dr. BOSCH aanteekent betreffende: bouwmateriaal, klasse-verdeeling der bouwwerken, topvormen en deuren, zal wel voor Indië even goed als voor Java gegolden hebben en versterkt niet den indruk, dat de çastra's op Java *méér* gezag hadden dan in Indië.

Het tempelcomplex.

In zijn hypothese vestigt Dr. BOSCH er de aandacht op: „dat in Indië zelf de tempelcomplexen onregelmatiger gevormd zijn dan op Java, en dat blijkbaar in dit opzicht de Javaansche bouwmeesters orthodoxer in de leer zijn geweest dan de Hindoe's zelve".

Het komt mij voor, dat deze uitspraak ongegrond is. Van Indische tempel-complexen, ouder dan de oudste Java ruïnes, is niet veel behouden gebleven; maar het streven naar regelmaat en grootschheid van de Indiërs in aanmerking genomen, kan worden aangenomen, dat ook het Indische tempel-complex regelmatig van aanleg was. Hiervan geeft het tempelcomplex te Tanjore (begin XIe. eeuw) een classiek voorbeeld.

De groote tempelcomplexen van Z.-Indië, welke Dr. BOSCH waarschijnlijk beoogt, hebben in den loop van latere eeuwen hun tegenwoordigen vorm verkregen

Links — Een onvoltooide benedenbouw in graniet van een poortgebouw (gapuram) in Madura (Z.-Indië) met twee overeind staande massale graniet-monoliethen.

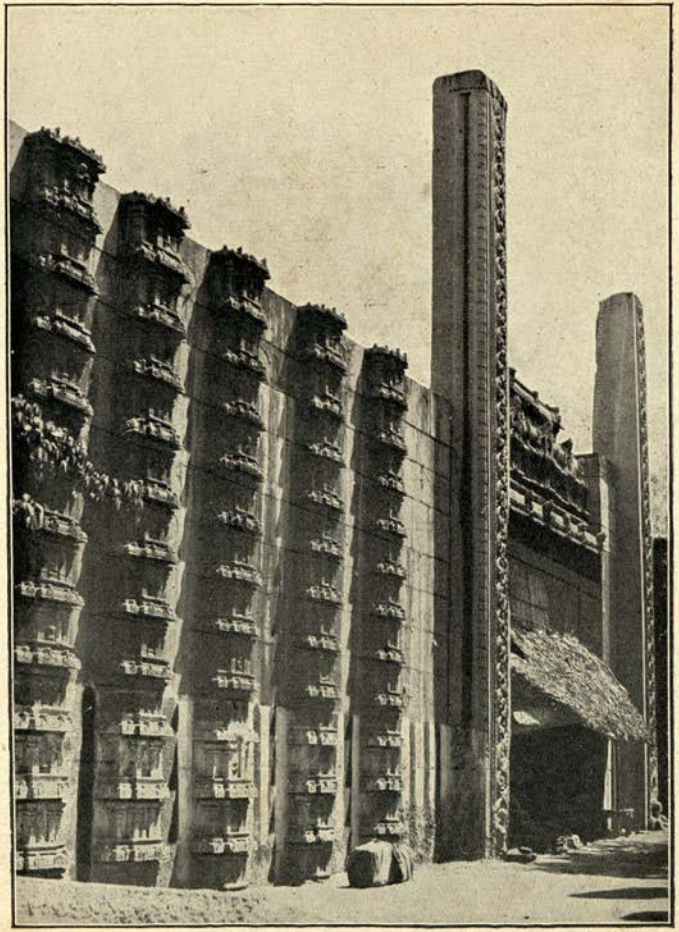
Rechts—Eenpoortopening met deur in Madura (Z.-Indië).

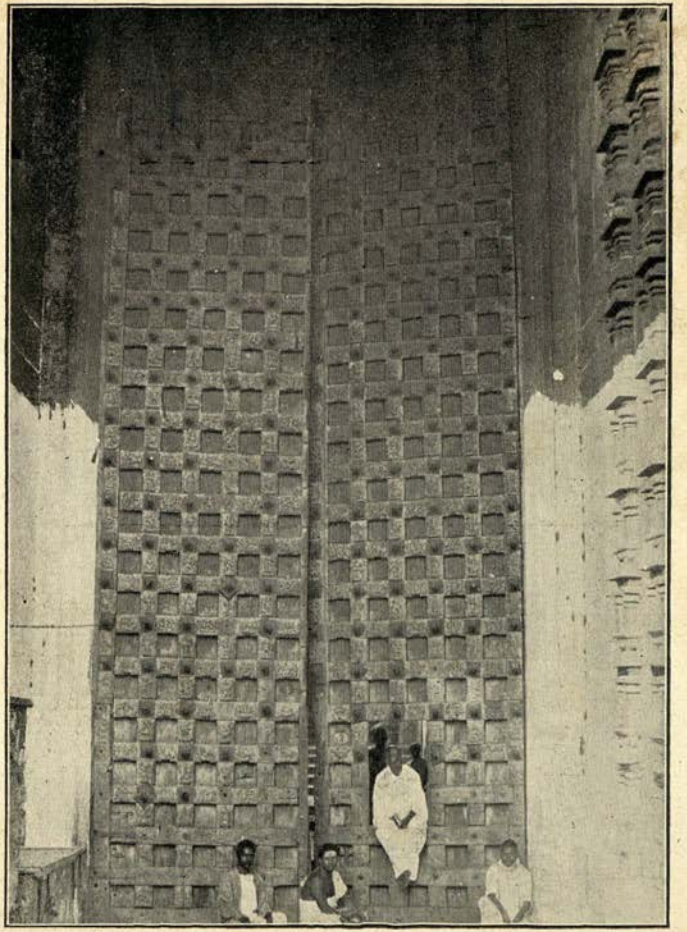
Deze gigantische fragmenten geven eenig denkbeeld van de nog levende, grandiose bouwgedachten der Indiërs, waarvan de werken in geweldigheid de Javaansche monumenten overtreffen. Dit in tegenspraak met de bewering van sommige oudheidkundigen.

In de massieve baksteenen Abhayagiriya dagoba van Anuradhapura (Ceylon) zou de Barabudur geheel, als in een kaasstolp verdwijnen; de grootsche baksteenruïnen van bouwwerken bij Polonnaruva (Ceylon) uit het laatst der 12de eeuw, doen denken aan de machtige brokstukken van vervallen Romeinsche thermen.

De fabelachtige ornamentale weelde van tal van Indische bouwwerken, hun formidabele massa en virtuose techniek in meestal zeer harden steen, logenstraft den voor Indië onderschattenden uitspraak van Dr. Bosch, in zijne vergelijking van Indische- en Javaansche bouwwerken.

***





door voortdurende uitbreidingen en bijbouwingen, waardoor een onregelmatig geheel ontstond. [1])

Op analoge wijze is ook in Egypte het ontzaglijke tempelcomplex van Karnak onregelmatig geworden. Daaruit de conclusie te trekken, dat de Egyptische tempelaanleg onregelmatig was, zou evenmin gemotiveerd zijn.

Gopura.

Op Midden-Java is van deze belangrijke monumenten geen enkel gespaard gebleven.

„Dat zij er niet onbekend geweest zijn", zegt Dr. BOSCH, „bewijzen de basreliefs van Baraboedoer, waarop verscheidene uitbeeldingen van poortgebouwen voorkomen".

De op bedoelde basreliefs uitgebeelde poortgebouwtjes, voor zoover deze als zoodanig beslist herkenbaar zijn, maken niet den indruk van groote *gopura's,* en ik twijfel er aan, ook in verband met het totaal ontbreken van bouwresten, en gelet op de aanlegwijze van de Tjandi Sewoe, of dit gebouwtype in de Midden-Java-architectuur een belangrijk moment was, in den geest der oud Indische poortgebouwen. Dat er poort-

---

1) Het schijnt mij hier de juiste plaats om terloops de algemeen verkondigde meening, dat op Java machtiger Hindoe bouwwerken opgezet zijn dan in Indië, met nadruk te weerleggen.

Als men de technisch verbluffende rotstempels in Midden-Indië, de gigantische graniet bouwwerken in Zuid-Indië en de machtige ruïnes in Ceylon gezien heeft, zal men zich zeker van een dergelijke vrijmoedige uitspraak onthouden.

De groote Indische werken overtreffen de Javaansche, hetzij in omvang en massa, hetzij in geweldigheid van technischen arbeid en in architectonische stoutmoedigheid.

Vergelijkende Schetsen van Hindoe-Soubasementen en Plinten.

Uit de naast elkaar gestelde profielen spreekt een geleidelijk ontwikkelingsproces, waarin de harde, rechthoekig gebroken profielvormen allengs rijker gedaante aannemen; de hoeken worden afgeschuind of verkrijgen een gebogen lijnbeloop, waarvan het liggende- of het dragende, sterk uitgebogen ojief, het meest verfijnde, meest ontwikkelde profiel is.

De lijstsamenstelling en profileering der Midden-Java monumenten, met haar rijke, effectvol genuanceerde schaduwwerking, doet zich, in dit verband beschouwd, niet voor als een spontane vinding, maar moet door omvorming uit de stugge profileering der oude Indische tempels zijn voortgekomen. Evenmin kan het lijnbeloop der Hindoe-bouwwerken op Java geteekend zijn naar voorschriften en illustraties der Çilpaçastra's, wijl de opvatting klaarblijkelijk beheerscht werd door eigen kunstgezindheid, geinspireerd door de nieuwe omgeving en bijzondere omstandigheden, door een kunstsmaak, die zich in sierlijker, bewegelijker vormen uitte, dan in Voor-Indie van dien tijd gebruikelijk.

Conventie en gehoorzaamheid aan geheiligde traditie van voorgaande eeuwen ligt mèèr in het karakter der *Indische* profileering, dan in het aesthetisch doordachte lijnbeloop der Hindoe-*Javaansche* bouwwerken. Hierin ligt meer zelfstandigheid, meer eigen ontwikkeling. Men merke bijvoorbeeld op, hoe de betrekking tusschen de profileering van tempelvoet en voorgebouwd soubasement der Midden-Javaansche bouwwerken uit de 9e eeuw (profiel 13) zich vermoedelijk ontwikkeld heeft uit den steileren, meer aan Indische voorbeelden herinnerenden voet der monumenten uit de voorgaande periode (profiel 15). De bovenbouw is namelijk in 13 als het ware teruggeschoven volgens de in 15 aangegeven sluitlijn van het soubasement.

***

VERGELYKENDE SCHETSEN VAN HINDOE SOUBASEMENTEN EN PLINTEN

(APPROXIMATIEF)

W.S.

gebouwtjes geweest zijn, een oud Indisch — ja, een oud Aziatisch — gebruik is overigens waarschijnlijk.

Mandapa.

Zoowel in Indië als op Java zijn blijkbaar — en dat ligt voor de hand — mandapa's binnen het tempelplein gebouwd.

Eigenaardig is, dat op Java — voor zoover mij bekend — geen steenen mandapa's gebouwd zijn in directe aansluiting met de voorruimte of vestibule van den tempel, zooals in Indië veelal gebruikelijk.

Overigens kan ik in het voorkomen van mandapa's op Java geen aanduiding zien voor het stipter nakomen van de çastra's.

Uit de beschouwingen betreffende de gehoorzaamheid van den Javaanschen çilpin aan enkele gevonden bouwvoorschriften (of tradities?) kan dus alleen blijken, dat deze van invloed zijn geweest, waaraan uit den aard der zaak in algemeenen zin niet behoeft te worden getwijfeld. *Maar niet is gebleken, dat die invloed grooter was dan in Indië*, zooals Dr. BOSCH in zijne argumenteering, op grond van onjuiste gevolgtrekkingen zegt.

In Zuid-Indië (Ceylon niet inbegrepen) dateert het oudst behouden bouwwerk vermoedelijk uit het laatst der VIe. eeuw, terwijl de eigenlijk çivaitische bouwbeweging eerst begint in de VIIe. eeuw. [1])

Het is zeer waarschijnlijk, dat de bouwtradities uit Noordelijker gebieden daaraan aanvankelijk richting heb-

1) Zie E. B. HAVELL - Ancient and Medieval Architecture of India.

ben gegeven en dat thans verdwenen Noordelijke bouwwerken tot voorbeeld genomen werden.

Volgens HAVELL wordt in de Tamil-litteratuur zelfs gewag gemaakt van het gebruik in vroeger tijd van „vaardige ambachtslieden uit Magadha". [1]).

In elk geval is een zelfstandige ontwikkeling der Zuid-Indische religieuze architectuur in de eeuwen, die de Midden-Javaansche kunstperiode vooraf gingen, onwaarschijnlijk.

Opvallend zijn de verwantschapstrekken van de oud Zuid-Indische tempels met de Kailasa rotstempel van Ellora (VIIIe. eeuw) en met de tempels te Pattadakal en Badami in de Chalukya domeinen van omstreeks denzelfden tijd. [2])

Dat de kunstenaars op Java voorschriften uit *Zuid-Indië* zouden hebben gevolgd, is ook daarom twijfelachtig.

De çilpaçástra's kunnen in elk geval voor den kunst*stijl*, dien Dr. BOSCH mede Jaaruit tracht te verklaren, *noch* in Indië, *noch* op Java eenige beteekenis hebben gehad.

De kunst in Zuid-Indië en die van Midden-Java zullen zich hebben ontwikkeld uit kunsttradities, afkomstig van hetzelfde — vermoedelijk Midden-Indische — gebied, waarvan weer een oudere oorsprong te zoeken is in Noord-Indië.

Hierin moet gedeeltelijk de verklaring gezocht worden voor eventueele afwijkingen van de Midden-Javaansche

1) Zie E. B. HAVELL - Ancient and Medieval Architecture of India.

2) De Dravidische dakconstructie der Midden-Java tempels zegt daarom ten aanzien van de verwantschap met Zuid-Indië weinig, evenmin als andere in die tempels opgemerkte architectonische gemeenschapstrekken.

werken bij vergelijking met Zuid-Indische tractaten. Deze omstandigheid maakt ook een onderzoek naar punten van overeenstemming met later gecompileerde en uiteraard troebele voorschriften uit Zuid-Indië, ter oplossing van vraagstukken als het onderhavige, m.i. waardeloos, zoolang geen vergelijking met çastra's uit *oudere* gebieden mogelijk is.

De Java-monumenten hebben iets eigenzinnigs en doen geenszins denken — *al op het eerste oog niet* — aan angstvallig uit een formulisme samengestelde werken. *Integendeel!*

***

Uit geen enkele verhandeling is mij gebleken, dat bij onderzoekingen naar verwantschap methodisch te werk is gegaan.

De bouwvormen moeten in hun wording en ontaarding worden nagegaan alvorens men op geschriften en uiterlijke indrukken afgaat.

Als wij nu, om te beginnen, aan de hand van profielteekeningen, gerangschikt naar vermoedelijke ontwikkelingsstadia, de Indische tempels met de tempels van Midden-Java vergelijken, dan begrijpen wij dadelijk, dat de Indische profileering het dichtst blijft bij een *oude* traditie. Wij voelen daarin de *oertraditie.* Deze kloeke, aan de steentechniek beantwoordende vormen (al mogen zij aan houtconstructies ontleend zijn), deze standvastigheid van gedachte, blijft zelfs later als leidend thema gehandhaafd, wanneer een uitbundige verrijking en verveelvuldiging der oorspronkelijke vormen het architectuur-schema schier onkenbaar maken.

De Hindoe-Javaansche lijstprofileering neemt motieven daaruit over, is in omlijning meer gebroken, de leden meer uitgeperst en het liggend ojief (sima conversa; Ind. „padma") neemt de plaats in der stevig overeind staande Indische vormen.

De kernachtige gebogen „kapota" is ook meestal vervangen door de uitgebogen ojief-padma met platten band, of haar plaats wordt ingenomen door een steenlaag, gedragen door een padma als overgangslid.

De vrije en zelfzekere vormgeving in Midden-Java met profielen afwijkend van de Indische traditie, kan niet verklaard worden uit Indische bouwvoorschriften. wijl de op Java toegepaste meer verfijnde profielen in het Indië van dien tijd klaarblijkelijk nog niet in het gevoel lagen. [1])

De platte band met dragende padma komt in soubasement en plint van Indische tempels niet dan in latere werken bij hooge uitzondering voor.

De in Indië veelvuldig toegepaste en daarom karakteristieke „kapota" en het daarvan afgeleide steil neergebogen ojiefprofiel, veelal aangewend als overkragend deklid, wordt op Java niet in dien vorm gezien, behalve te naasten bij in enkele pilasterkapiteelen.

Terwijl in Indië bouwlichamen, welke krachtens hunne geleding samenstellende eenheden van hoogere orde zijn, als regel onderling effectvol gescheiden worden door een reeks rhythmisch verdeelde uitspringende draagsteenen, gehouwen in groteske mensch- of diergedaanten, ontbreken deze in de Java-monumenten.

Deze in Indië zoo gaarne als krachtaccenten aange-

1) De enkele lijstsamenstellingen uit de Manasara, in de hypothese van Dr. BOSCH weergegeven, moeten later zijn ontstaan, uitgezonderd de rechthoekig geteekende upapitha. Zij zijn daarom voor eene vergelijking ongeschikt.

brachte motieven, bijna „en ronde bosse" gebeeldhouwd, zijn op Java teruggeschrompeld in het platte vlak, voor zoover zij een enkelen maal zijn toegepast.

Dit terugslinken van sterk voorkragende of uitspringende sculptuurdeelen geldt in den Midden-Java bouw ook voor uitgebouwde architectuur-elementen, en *doet een algemeen streven kennen naar het rudimentair maken van moeilijk steenhouwerswerk.*

Als principieel onderscheid tusschen de architectuur van Midden-Java en die van Indië, constateer ik daarom dit opvallend *streven van den Hindoe-Javaanschen architect om het werk van steenhouwer vooral niet ingewikkeld te maken,* want voor den ruwen opbouw was hij immers aangewezen op minder kunstvaardige handwerkslieden.

Maar als tegenwicht voor de beperking in plastische levendigheid van het steenlichaam, waaraan in grondvorm al grootere technische moeilijkheden verbonden zouden zijn, ging hij er toe over het lijstwerk een sierlijker profiel te geven, en soms enkele draagleden te verhakken tot tand- of consôle-lijsten. (Waartegen zich naar het schijnt de çastra's niet verzetten; de vrijheid daarin gelaten moet wel groot geweest zijn!)

De krachtig voorspringende pilasters of half-zuilen van de voorbeelden in het stamland, met hun geleden kop, liet hij vervangen door weinig voorspringende, vlakke pilasters, hoogstens versierd met enkele geornamenteerde banden; of wel hij liet *decoratieve,* sterk gelede pilasters sparen of verzinken in het steenvlak.

Na voltooiing van den bouw, droeg hij zijn kundigen beeldhouwers op, het steenvlak te breken en te hullen in een rijken toon, door het beitelen van ornament in de lijsten, en van hooge, verzonken reliefs in de neutrale velden.

De stugge lijstgeleding met de kloek gesneden, torsen-

de omlijning der Indische tempels, hun uit de steenmassa springende bouwplastiek, dat alles is op Java veranderd, *niet in navolging van bouwvoorschriften, maar als opvallend logische consequentie van materiaal en arbeidskrachten.* De natuur inspireerde daarbij het kunstbewustzijn.

Indië is een steenland met massale formaties, steil oprijzend soms, als dreigende gevaarten, of door ravijnen diep gekloofd.

Steen is het materiaal van den Indiër, een materiaal, dat hij in elke hardheid technisch volmaakt beheerscht.

Van den Javaanschen steenhouwer kon voor den ruwbouw niet te veel geeischt worden. Daarom moest de Hindoe bouwleider zich grootendeels verlaten op zijn gilden van beeldhouwers en ornamenthakkers voor de architectonische werking van het steenvlak.

Zoo ontstond en ontwikkelde zich *in het land zelf* de Hindoe-Javaansche stijl op decoratieven grondslag, met vermijding van de stoere bonkigheid en de uitbundige bouwplastiek der Indiërs.[1])

Deze beperking in plastischen zin, deze door de omstandigheden opgelegde onthouding van kwistige licht- en donker effecten zijn het, waardoor bij aanschouwing

1) De sculptures en de ornamentiek der Midden-Java monumenten missen het karakter van eigenlijke bouwplastiek. Alleen de bekronende kala-kop, de makara, de spuier en enkele andere motieven zouden daartoe kunnen worden gerekend.

Reliefwerk en ornament is grootendeels voor de bouwsamenstelling, de structureele of organische functie der versierde deelen niet indicatief, al verduidelijken zij door tonaliteit de bouwgeleding.

Een vrij opklimmende bladrank in een neutraal tusschenveld of in een pilaster aangebracht, is een statisch indifferente versiering en houdt met de constructieve gedachte niet het minste verband. In een liggend veld beweegt zich een bladrank hórizontaal. Evenmin hebben guirlandes, rozetten, e. a. op een dragenden platten

van de Midden-Java tempels de indruk wordt bepaald door groote vormen, duidelijke vlakken en door de krachtige accenten van het lijstwerk. Het ornament voegt zich harmonisch in de architecturale teekening, het verbreekt de hardheid der vlakken, brengt daarin een boeienden toon die verrijkt, zonder zich op te dringen.

De massa-werking is daardoor meer gesloten dan van de Indische bouwwerken, waarvan vooral de latere den blik verwarren door de overrijke, en dikwijls ongelijksoortige vormen, door de trillende lichten en het sterke relief der vele voorspringende bouwdeelen. Hun gecompliceerde schoonheid is voor een Westersch oog moeilijker te begrijpen.

De klaarheid en harmonie in massa-groepeering, de ondergeschiktheid van het ornament aan de architectuurvlakken, het in alle deelen doorgevoerd karakter, de regelmatige herhaling der motieven, dat alles geeft aan de Midden-Java monumenten een aesthetische superioriteit boven de Indische, al kunnen zij in vormenkracht, noch virtuositeit van behandeling, noch in geweldigheid van structuur, met deze vergeleken worden.

De groote stijlhoedanigheden van de Java mo-

band een andere beteekenis dan neutrale verrijking, want zij geven niet een functioneele of tectonische illusie.

Eigenlijke bouwplastiek komt eerst later voor, in de Oost-Java monumenten, en wel in den vorm van dragende hoekfiguren, monsterkoppen onder de zware kroonlijst, uitspringende, stijlvol gebeeldhouwde steenkussens en andere symboliseerende steenaccenten in de structuurmassa's.

In de beoordeeling van de ruwere, maar architectonisch voortreffelijke ornamentiek der Oost-Java tempels staat mijne meening dan ook lijnrecht tegenover die der archeologen. Opgemerkt zij in dit verband, dat de aanduiding van lijstwerk met „constructief ornament" een verwarrend en onjuist gebruik is.

Tjandi Pawon, Midden-Java
(Gerestaureerd).

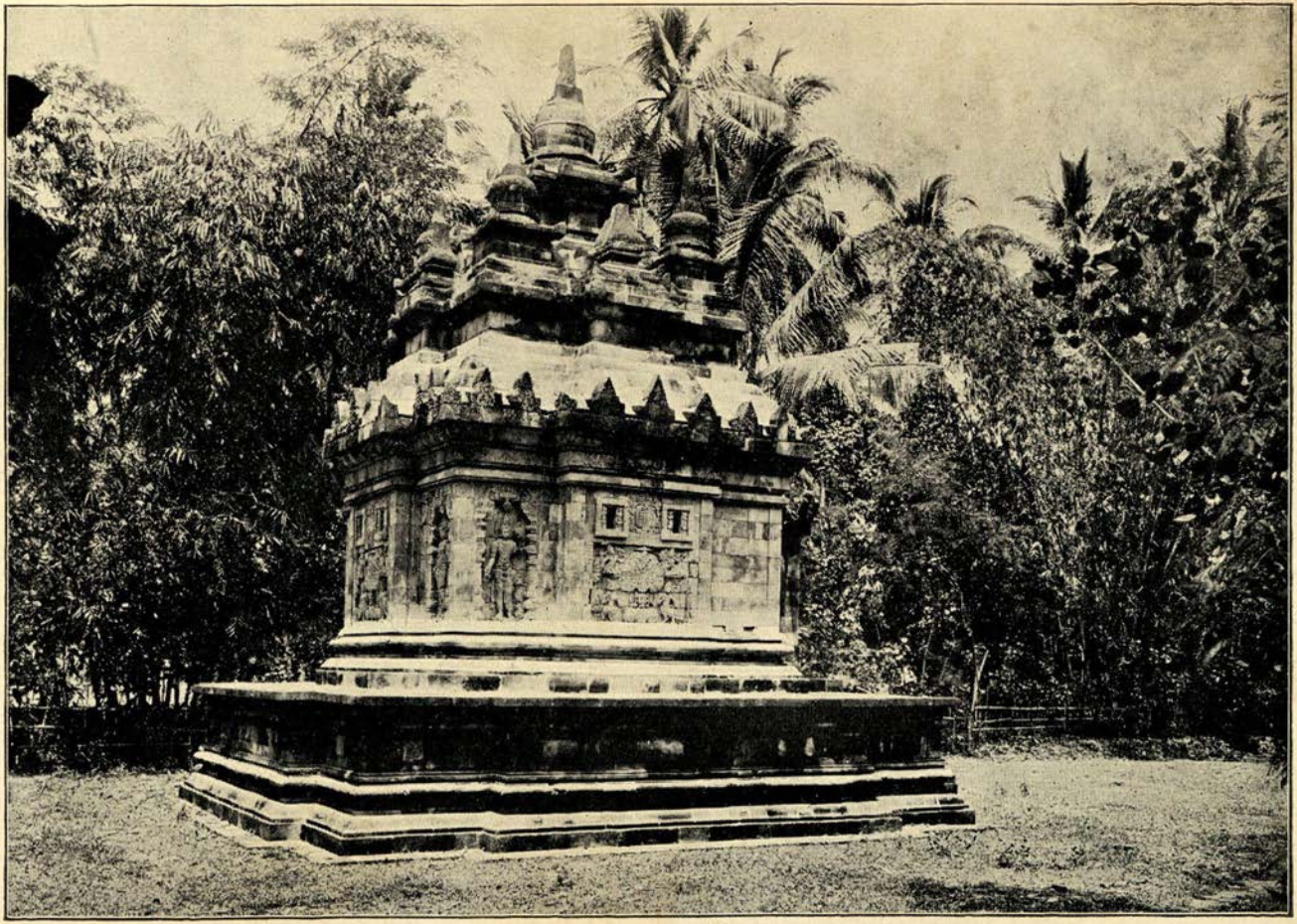
Beperking van voorspringende architectuurdeelen (lijsten en opzetstukken buiten beschouwing gelaten), vermijding van buiten het steenlichaam geplaatst beeldwerk, verzinken van het ornament en een algemeen streven naar vlakke behandeling op grondslag van de eigenlijke architectuurvormen, zijn kenmerkende trekken voor Midden-Javaansch werk, als gevolg, grootendeels, van materiaal en beschikbare arbeidskrachten, welke noopten tot vermijding van technische moeilijkheden bij den opbouw.

De samenstelling van het bouwwerk is daarom uiterst eenvoudig, maar het ontwerp niettemin kundig. De massa's zijn goed verdeeld, de bouwprofileering geeft rijke schaduwwerking en vervangt op effectvolle wijze de voorspringende bouwplastiek der Indische tempels.

Duidelijkheid, gesloten heid en kracht paren zich hier met sierlijkheid van teekening, afgewogenheid in verhouding en volheid van toon, waardoor de Midden-Javaansche monumenten zich gunstig van de Indische onderscheiden.

Het ontstaan van zoo stijlvolle en harmonische kunstvormen te verklaren uit stipte navolging van canonieke regels (om uitvoering door Javanen aannemelijk te maken!) duidt op miskenning van het innerlijk schoonheidsgehalte

***



numenten en hun architectuurkarakter zijn te verklaren, niet uit de stipte navolging van bouwvoorschriften (die meer in den geest zullen zijn geweest der structuraal rijkere, en met al hun overladenheid toch in hun leden kloekere Indische tempels), **maar door de natuurlijke ontwikkelingswetten der kunst.**

Een opbouw, waarbij de hiervoor geldende Indische tradities wegens de omstandigheden gedeeltelijk moesten worden prijsgegeven, en die in spijt daarvan zoo karaktervol bleef en edel, is alleen denkbaar, als aangenomen wordt, dat de kunstenaars uit Indië stammend, de ontwerpers en hoofduitvoerders waren; kunstenaars, die de uitdrukkingsmiddelen volmaakt beheerschten, en geen behoefte hadden aan regelende *formules.* Vandaar, dat de kunst in Midden-Java niet verstarde, maar Hindoesch bleef en vol leven tot haar laatste zieltogen.

Bij aandachtige vergelijking van de Hindoewerken op Java met die van Indië, vindt men in beide kenmerken, die er op wijzen, dat de kunstwerken van beide landen in al hun verscheidenheid wortelen in denzelfden bodem en zich daaruit hebben ontwikkeld, niet naar *geschreven regels,* maar onder verschillende voorwaarden, naar *natuurlijke wetten.*

Het toegepaste materiaal, de noodzakelijke wijziging der techniek en de nieuwe omgeving geven van alle eigenaardigheden der Hindoe-Javaansche kunst de verklaring.

Het raffinement en de prachtige afgewogenheid in vormgeving en geleding, haar volkomen natuurlijke ontwikkelling en de merkwaardige stijlverwantschap met Indische werken, in spijt nog wel van groote vormverschillen, sluiten elke gedachte aan strenge voorschriftmatigheid met nadruk uit.

Ad. 4 *Java kon, voordat het Hindoe invloed onderging, bogen op een eigen kultuur, waardoor de Hindoe invloed ingang kon vinden.*

De Javaan heeft als Indonesiër van nature een groote begaafdheid voor sierkunst, vandaar, dat in de architectuur het bouwkundig element de zwakke zijde is en blijft, en het ornament zich welig ontwikkelt. Het ornament ontwikkelt zich tot een volmaaktheid, die alles, wat Voor-Indië te aanschouwen geeft, in de schaduw stelt.

Aan wie anders dan aan Javaansche kunstenaars kan dus de decoratie der heiligdommen worden toegeschreven?

Ook deze vaste vooropstellingen zijn geen *feiten,* maar niet meer dan *gissingen.*

Was Java werkelijk vóór den Hindoe-tijd bewoond door een volk met noemenswaardige kultuur?

Dr. KROM haalt in „Het Oude Java en zijn Kunst" de uitspraak van Dr. KERN aan, die reeds in 1889 aantoonde, alleen *op taalkundige gronden,* dat de Javanen niet de oorspronkelijke bevolking vormden, maar dat hun stamland moet hebben gelegen aan de kust van Achter-Indië en zelfs nog dieper in Azië. Ca. 500 v. C. zouden zij uitgezwermd zijn over den Archipel.

Die taalkundige gegevens stelden hem tevens in staat tot eenige conclusies omtrent den beschavingstoestand van de Javanen uit dien tijd.

Alweer wordt een der voornaamste en meest betrouwbare wetenschappelijke hulpmiddelen ter bepaling van rassenverschuivingen en rassensamenstelling, ik bedoel de anthropologie, door de archeologen genegeerd.

Ongetwijfeld hebben tal van bewegingen van verschillende rassen plaats gehad vanuit het vaste land van Azië en van nabij gelegen eilandgroepen naar den Archipel *en omgekeerd!*

Dit blijkt uit verwante kenmerken, verspreid over de verschillende mengrassen in Achter-Indië, den Archipel, de Zuid-Zee eilanden en andere streken.

Onder de rassen van dit groote gebied komen actieve zwerfrassen voor, die zich bijna overal geënt hebben. Verschillende rasbestanddeelen hebben zich onderling gekruisd.

Maar wààr die rassen hun stamland hadden en welke rassen in het tegenwoordig gebied inheemsch waren, is niet door taalkenmerken vast te stellen. Deze helpen ons niet den grooten rassen-chaos van onzen Archipel ontwarren.

Uit anthropologische onderzoekingen van den Indischen Archipel met zijn Maleische-, Polynesische-, Melanesische- en andere rasvermengingen blijkt, hoe moeilijk het is de herkomst van de gemengde hoofdbevolkingen der groote Soenda eilanden vast te stellen.

Dit punt is voor het onderzoek naar den oorsprong der Hindoe-Javaansche kunst, dat ons bezighoudt, vooral van belang.

DR. KROM zegt:

„Met de menschen, die reeds vòòr de komst der Indonesiërs op de eilanden woonden, behoeven wij ons niet bezig te houden, daar zij tot het ontstaan der

Hindoe-Javaansche beschaving niets, of hoogstens zeer indirect hebben bijgedragen" en neemt aan, dat de vroegere bewoners van de eilanden, *staande op zeer laag beschavingspeil,* zijn opgegaan in de binnengedrongen „Indonesische" volken.

Is deze vaststelling van de afkomst der Javanen wel de juiste?

Het is zeer de vraag of de oorspronkelijke bevolking, die DR. KROM als kultuur-factor te recht wil uitschakelen, inderdaad door een uit Achter-Indië gekomen, anthropologisch reeds hoogstaand ras werd gedomineerd.

Waren de Javanen in den Hindoe tijd niet grootendeels van hetzelfde bloed als die zoo laag geschatte autochthonen? [1])

Alvorens ten aanzien van het kultuurvermogen der Javanen op grond van taalkundige en historische documenten eenig oordeel te vormen, is het noodzakelijk de rassendiagnose op betere gronden te baseeren.

De rassensamenstelling van een volk, welke alleen anthropologisch met eenige zekerheid te determineeren is, is voor de beschouwing der kultuurmogelijkheden van groote beteekenis.

EUG. FISCHER zegt:

„Auf das Schicksal eines Volkes, auf seine kulturelle geistige Leistungsfähigkeit wirkt aber nun seine rassenmäszige Zusammensetzung unter allen Umständen neben anderen ausschlaggebend ein."

en verder:

1) Misschien waren die „autochthonen" oorspronkelijk ook uit Achter-Indië afkomstig, maar dan toch, evenals de „Javaansche" nakomers, in tijden, waarin dat stamland nog door een menschenras van weinig ontwikkeling was bevolkt.

„Dasz der Rassefaktor, also speziell die geistigen vererbten Anlagen auf den ganzen Ablauf der Geschichte eines Volkes, es sei immer wieder betont, neben den anderen Faktoren einer der ausschlaggebenden ist, wird immer klarer erkannt. Und gerade da tritt nun wieder die Bedeutung der Rassenmischung aufs deutlichste hervor."

(Prof. Eug FISCHER
Die Rassenunterschiede des Menschen).

Gezaghebbende onderzoekers nemen aan, dat in den Indischen Archipel, afgezien van Negrito's, Melanesiers en immigranten van het vaste land van Azië, twee verschillende en *oorspronkelijke* grondelementen overheerschen, namelijk de „Indonesiërs" en de „Maleiers", die voornamelijk het binnenland der vier groote eilanden bewonen.

De hoofdmassa der bevolking op Java (de kuststreken uitgezonderd) heeft nog het type van den primitieven mensch, kenbaar vooral aan de betrekkelijk groote breedte van het gelaat onder de oogen, den ingezonken neus-wortel en het vooruitsteken van de neuseind-mond partij (de z. g. prognathie).

Dit prae- of oer-Maleische ras — om deze benaming van deskundigen over te nemen — is nog „infantiel", zoowel in physionomie als in bouw van de hersenen.

De stellige meening van archeologen, dat deze Javanen, die de Hindoe's in den archipel aantroffen, niet de oorspronkelijke bevolking vormden, leiden zij in navolging van DR. KERN af uit taalkundige gegevens, uit de omstandigheid namelijk, dat alle Maleisch-Polynesische

Boven—Normaal type van een echt Javaansch meisje (gipsmasker door Dr. L. BALNER.)

Midden—Normaal type van een echten Soendanees (gipsmasker door Dr. L. BALNER)

Beneden—Europeesch oermensch (Neandertaler), welke ik reconstrueerde om de overeenkomst van bouw te doen uitkomen.

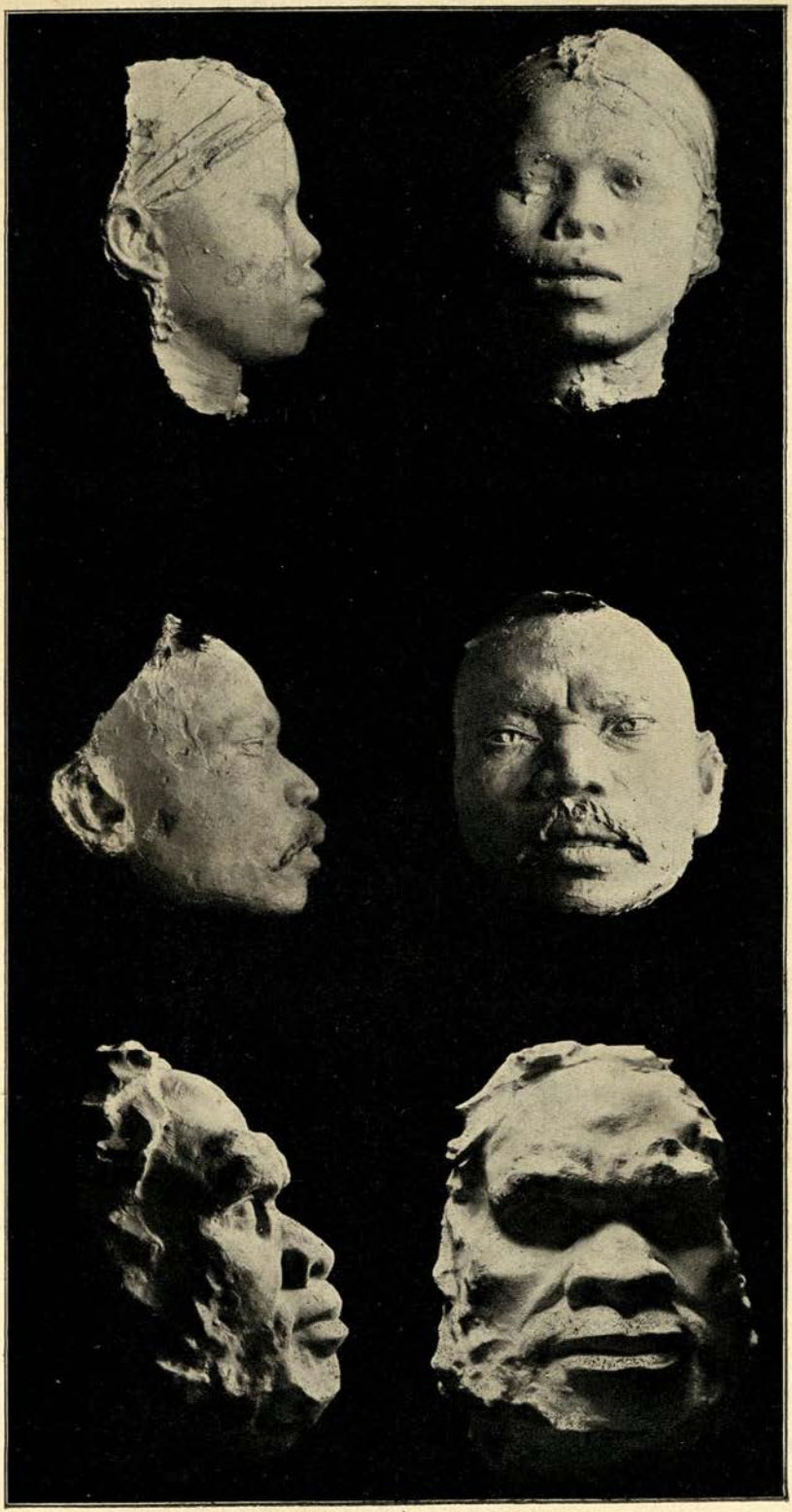
Het primitieve dat deze typen gemeen hebben, wordt voornamelijk gekenmerkt door de voorgebouwde ondergelaats-partij, den weggezonken neuswortel, het breede neuseind met ronde openingen.

In hoever men hier te doen heeft met een voor hoogere kultuur reeds vatbaar stadium van menschelijke ontwikkeling, met een ras, dat „voordat het Hindoe-invloed onderging, bogen kon op een eigen kultuur" (zooals philologen beweren), is eigenlijk een anthropologische vraag, waarin de *willekeurige* uitspraak van welwillende ethici van geen waarde is.

Een vergelijkende studie der kultuurvermogens van verschillende rassen, zooals die tot uiting komen in hunne ontwikkelings geschiedenis, beschouwd in verband met hunne anthropologische kenmerken en eigenschappen, is te dien aanzien leerzaam.

Opmerkelijk is, dat de eerste voortbrengselen van beeldende kunst in Europa, wonderlijk om de scherp realistische waarneming en de rake teekening, niet afkomstig zijn van het gereconstrueerde type uit de oudere palaeolithische periode (misschien 50.000 tot 100.000 jaar v. C.), maar van een wat later, fijner menschenras, levende in den jongeren palaeolithischen tijd, een ras met *steiler* gelaatsprofiel.

De echte Javaan staat in anthropologische ontwikkeling niet eeuwen, maar duizende jaren bij de kultuur-rassen van Europa en Azië ten achter.



talen voor bepaalde zaken „een verwant woord gebruiken, welke zich naar de klankwetten der betreffende taal gedragen".

Zij achten deze gevolgtrekking gewettigd „omdat in zeer veel gevallen een geographische ligging later verkeer (na de vestiging) tusschen de verschillende eilanden uitsloot, en bovendien een latere overneming van het woord uit de eene taal in de andere zich door afwijking van het klankstelsel zou verraden". [1])

Deze uitspraak klinkt wel is waar aannemelijk, maar is toch aanvechtbaar.

Zooals eerder opgemerkt, is taalverwantschap op zich zelf niet altijd beslissend voor de bepaling van rasverwantschap, wijl taalovername soms afhankelijk is van factoren, die de erfelijkheidsleer bij rasvermenging ons uitlegt.

Wel staat vast, dat Mongoloïde stammen, met de hun eigen ondernemingsgeest, uit Achter-Indië zijn uitgezwermd over den Archipel en zich daar met enkele volksstammen vermengden. Zij vestigden zich op verschillende kleinere eilanden, bezetten de kusten der groote eilanden, en drongen in enkele gebieden diep in het binnenland door, zich vermengend met de oorspronkelijke bevolking.

De verwantschap der benamingen voor enkele dingen in de verschillende deelen van den archipel is daardoor misschien te verklaren.

Op Java echter hebben die Mongoloïden de oorspronkelijke bevolking *niet* verdrongen, noch door kruising aanmerkelijk veranderd!

Het Mongoloïde type is immers op Java niet domi-

1) Dr. Krom — Het oude Java en zijn Kunst.

nant; en het is een anthropologisch uitgemaakte zaak, dat op Java het autochthone type nog steeds overheerscht [1]), dat het Javaansche volk in zijn geheel genomen niet zoo heel ver van zijn protomorphistische basis is af „gemendeld" [2]).

De beschaafde, meer intelligente, typen onder de Javanen, *wel te onderscheiden van het eigenlijke volk,* vertoonen de typische kenmerken van het Kaukasische ras — in dit geval voornamelijk Hindoe's, Europeanen

---

1) DR. L. BALNER, zelf knap modelleur, die van de verschillende Indonesische rassen een anthropologische studie maakt, en aan wiens oordeel gezaghebbende waarde moet worden toegekend, verklaarde, dat de physionomische trekken van den Javaan geheel afwijken van de ideaal typen, door de Hindoe beeldwerken voorgesteld. Hij gaf als zijne overtuiging te kennen, dat de Javanen onmogelijk de voortbrengers kunnen zijn geweest van de Hindoe-Javaansche kunst. De Javanen staan het dichtst bij het autochthone stamvolk, een passief „standvolk", en vormen volgens hem het minst begaafde mengvolk van den Archipel. De Javaan mist „daadkracht, initiatief, originaliteit en verbeeldingsvermogen", eigenschappen, die hij wel bij andere Indonesische rassen aantrof, vooral bij de brachycephale volken, waarin het Mongoolsch bloed overheerscht.

Zijn uitspraak wordt vrijwel gedekt door de vergelijkende litteratuurstudie van DR. KERN.

Ter toelichting voeg ik hierbij een afbeelding van gipsmaskers, door DR. BALNER afgedrukt, van een man en een vrouw op Java, en van een reconstructie van een man uit het oude steentijdperk, door mij gemodelleerd, om de prognathie en weggezonken neuswortel als overeenkomstige kenmerken van deze primitieve menschentypen naast elkaar te stellen.

2) Erfelijkheidswetten van Mendel.

Zie ook: J. RANKE — Der MENSCH.

Prof. Dr. J. P. KLEIWEG DE ZWAAN — Anthropologische Bibliographie van den Indischen Archipel en van Ned. West Indië. (Mededeelingen Enc. Bureau).

en misschien Arabieren — en ontstonden dus eerst in den nà-Hindoetijd.

Raseigenschappen verloochenen zich niet, en de oorzaak van den toestand, waarin het Javaansche volk verkeert, zijn achterlijkheid en economische zwakte, zijn onvermogen tot het scheppen van kunstwerken in den nà-Hindoetijd, ligt dan ook niet zoozeer in eeuwenlange onderdrukking (men keert oorzaak en gevolg hier weer om) en in gebrek aan onderwijs, maar aan zijn natuurlijke rasgeaardheid.

De kultureele achterlijkheid van het ras staat in natuurnoodwendig verband met den nog betrekkelijk primitieven staat van zijn *anthropologische* ontwikkeling.

Dit verklaart alles, en sluit tevens de mogelijkheid van een werkzaam aandeel der onvermengde Javanen (zooals de Hindoe's hen aantroffen) in de verheven Hindoe-Javaansche kunst ten eenenmale uit. (Hiermede is niet gezegd, dat de Javanen geen goede en sympathieke raseigenschappen bezitten, die hier echter niets ter zake doen).

De eigen kultuur, waarop Java vóór den Hindoe-invloed, volgens archeologen, zou kunnen bogen, is daarom problematiek, en verwijs ik naar het domein der vage, onwaarschijnlijke gissingen.

Tegen de verdere bewijsvoering der hypothese, waarin uit zekere natuurlijke begaafdheden van den Javaan het karakter der Hindoe-kunst wordt verklaard, heb ik daarom ernstige bedenkingen.

De Javanen zijn, zooals zij zich buiten den Hindoe-sfeer hebben leeren kennen, *passief* van aard en tot

geen monumentale uitingen in staat. Zij toonen zich in de tijden, voorafgaande en volgende op de Hindoeperiode, tot steen als uitdrukkingsmiddel niet aangetrokken, hadden blijkbaar vroeger geen ontwikkelde houttechniek en bleven ook later achterlijke bouwmeesters.

Hun eigen machthebbers, waardoor toch de geest van een tropenvolk zijn hoogste uitdrukking vindt, kenden niet den drang om het bewustzijn van hoogheid en macht te manifesteeren in grootschen vorm, toen in lateren tijd de Islam het Hindoeïsme had verdrongen.

Dit is teekenend! Dr. KROM merkt in de bespreking van de afkomst der Midden-Javaansche Kunst [1]) op:

„Wanneer wij ons nu rekenschap geven tot hoe weinig het niet of niet genoegzaam gehindoeïseerde deel der bevolking in staat is geweest, dan springen daarbij drie dingen met des te meer kracht in het oog: de geweldige ommekeer, die de komst der Hindoe's en de vestiging der Hindoe-Javaansche maatschappij heeft teweeg gebracht; *de gunstige aanleg, die den Javaan eigen moet zijn geweest* [2]), om tot de vorming van dit harmonisch geheel te hebben kunnen medewerken; maar vooral, hoezeer de natuurlijke geschiktheid tot hooger ontwikkeling uitsluitend door inwerking van buiten tot wasdom werd gebracht, doch waar zij aan zich zelf overgelaten bleef, tot machteloosheid gedoemd was".

Wat hier naar voren gebracht wordt, is van belang!

De aanname van een *gunstigen aanleg* (voor architectuur en beeldhouwkunst) is evenwel prematuur want

1) Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst.

2) Cursiveering van mij.

immers deze aanleg zou eerst *dàn* vast staan, als uitgemaakt was, dat de Javaan werkelijk tot de vorming van het harmonisch geheel had medegewerkt en in het ontstaan der Hindoe-Javaansche kunst een groot aandeel had. *En dit nu is juist de strijdvraag, waarom het hier gaat!* Voor de beantwoording daarvan is de opmerking van Dr. KROM, dat de Javaan aan zich zelf overgelaten, tot machteloosheid gedoemd was, essentieel, omdat deze machteloosheid zoo kenmerkend is voor de vermogens van het ras.

Het heeft geen zin den Islam van die machteloosheid een verwijt te maken. Overal, waar de geestdriftwekkende leer van den Profeet doordrong, toonden de heerschers en rijksgrooten zich groote bewonderaars der architectuur, een architectuur, waarin vooral decoratieve gaven — die immers den Javaan volgens Dr. BOSCH in bijzondere mate eigen zijn — tot hun recht konden komen. Ook geestelijk en politiek brachten de breede en vereenigende denkbeelden van den Islam overal elders enormen vooruitgang en ging van het geloof sterke stuwkracht uit.

Toegegeven, dat de Islam zijn zuiverheid en groote geestelijke waarden in den tijd van doordringen naar Java voor een goed deel had verloren, toch waren zijn inspireerende beginselen niet te loor gegaan en mag de achteruitgang, de machteloosheid van den Javaan daaraan niet worden geweten.

Maar de Islam importeerde geen kunstenaars op groote schaal, zooals de Hindoe's, en daarom bleef op Java een bouwbeweging als elders uit. Java had na het verdwijnen der Hindoe's noch bouwmeesters, noch bouwaspiraties.

Het eertijds aanwezige Hindoebloed was door het Javaansche overdekt, en het ras, dat zijn oorspronkelijke geaardheid terugkreeg, was natuurnoodwendig *tot machteloosheid gedoemd.*

De Javaan is geen bouwmeester en beeldhouwer van instinct en aanleg; hij is nijverheidskunstenaar. De Javaansche heerschers verlangden vóór alles kostelijke weefsels, fraai bewerkte wapens en sieraden, maar geen monumentale ruimten!

Politiek en economisch verval de voornaamste oorzaak? Ongetwijfeld. Maar *ook dit* was het volk immers krachtens zijn aanleg voorbeschikt, na het verlies van de krachtvolle regeerende Hindoe-kasten.

Alleen in sommige streken, waar Hindoe bloed bleef nawerken, zien wij nog in den na-tijd den monumentalen scheppingsdrang verflauwd tot uiting komen, en alleen in die plaatsen, waar vroeger, naar het schijnt, kunstateliers gevestigd waren, of waarheen deze overgebracht waren, handhaafden zich, meer en meer ontaardend en verkwijnend, de oude kunsttradities.

Hoe kan men nu veronderstellen, dat een volk met een zoo weinig monumentalen scheppingsdrang en zoo weinig plastisch instinct in korten tijd een grootschheid van conceptie, een vermogen en bedrevenheid in beeldende kunsten ontwikkelde, die verbaast door macht van uitdrukking en voortreffelijkheid van uitvoering!

Dr. BOSCH echter, die in den Javaan een geboren sierkunstenaar ziet en zich voorstelt, dat kunstaanleg en geschreven regels, met enkele toelichtende teekeningen, voldoende zijn om kunstwerken van zoo groote beteekenis het aanzijn te geven, meent het ontwikkelingsbeeld der kunst, vanaf haar eerste begin tot aan haar hoogsten bloei, te kunnen verklaren door aan te nemen

dat de Javanen, steunènd op eigen aanleg en capaciteiten de canonieke voorschriften volgend, een eigen kunst op eigen bodem ontwikkeld hebben.

De eigen kultuur van Java vóór den Hindoe-tijd (waarvan ik het bestaan — althans de beteekenis als zoodanig — ontken), en het feit, dat de Hindoe invloed op Java (wel *op Java, maar niet bij de Javanen!)* ingang kon vinden, zijn twee onjuiste premissen, waarmede hij denkt zijn veronderstelling aannemelijk te maken.

Om te beginnen ben ik het geheel eens met Dr. KROM, waar hij zegt, dat „een bij elkaar construeeren van kunstwerken uit een dood handboek niet denkbaar is". [1])

Maar zelfs al zòù het voortbrengen van kunst door navolging van voorschriften denkbaar zijn, dan nòg zou ik de mogelijkheid, dat de Javanen onder dwang van de çilpaçastra's zich tot een kunstvolk zouden kunnen ontwikkelen met een stijlopvatting en een gevoel voor innerlijke vormwaarden, zoo nauw verwant aan die der Arische Hindoe's, beslist ontkennen.

De Javanen, die het voorrecht hadden eeuwenlang als leermeesters te hebben groote bouwmeesters en kunstenaars als Hindoe's en Chineezen, hoe weinig hebben zij van het hun ten voorbeeld gestelde begrepen en geleerd! Hoe treffend bevestigen de latere schamele en gebrekkige kultuuruitingen van den Javaan de waarheid van wat het onderzoek naar de gesteldheid der rasbegaafdheden en geestelijke eigenschappen leert: „Es ist daher völlig hoffnungslos durch Erziehung und

1) Inl. H. J. Kunst — Deel I blz. 143.

übung das Menschengeschlecht dauernd heben zu wollen", — en: „Die geistige Veranlagung der Menschen kann weder durch wirtschaftliche noch durch geistige Einwirkungen einfach umgestaltet werden, sondern nur durch Auslese; *sie ist Rassenanlage und alle geistigen Errungenschaften sind in allererster Linie von der erblichen Veranlagung ihrer Schöpfer und Träger abhängig*".
(Fritz Lenz.)

Ik ontken niet eenige kunstbegaafdheid bij den Javaan, evenmin als bij andere half-kultuur volken, maar zie daarin geheel andere neigingen dan die, welke in de Hindoe-kunst tot uiting komen. De Javaan voelt graphisch, lineair, en is vóór alles vlak-decorateur. Hij weet natuurvormen stijlvol te verwerken tot een sierlijk lijnenspel in het platte vlak; als nijverheidskunstenaar munt hij in vele opzichten uit. Maar voor ruimte-plastiek voelt hij evenmin als voor massale vormcomplexen. [1])

Nogmaals, het kunnen niet anders dan Hindoe's en Hindoe-Javanen geweest zijn, die, doordrongen van de eeuwenoude kunsttraditie van hun stamland, na verblijf op Java van vele geslachten, de bouwwerken concepieerden; het moeten beeldhouwers geweest zijn met de artistieke bekwaamheid door Indische kunstscholen in voorgeslachten ontwikkeld.

***

Met hetgeen ik hier tegen de hoofdstellingen in de hypothese heb aangevoerd, meen ik met voldoenden

[1]) De betrekkelijk weinige Javanen, die in onzen tijd door begaafdheid op den voorgrond treden, zijn geen Javanen als die de Hindoe's aantroffen, maar zijn van Maleisch-Kaukasisch, deels ook Maleisch-Mongoolsch bloed. Men lette op hun typen!

nadruk te hebben doen uitkomen, dat — van welken kant ook het vraagstuk beziende — naar mijne stellige overtuiging de Javaan in de kunstscheppingen van Midden-Java geen noemenswaardige rol vervuld kan hebben; dat bovendien de meesterlijke stijl kenmerkend is voor den Hindoe en voor den Hindoe alleen.

Het denkbeeld, dat een totaal ander ras, nog wel op lageren trap van menschelijke (ik zeg opzettelijk niet „kultureele") ontwikkeling staande, zich een gelijksoortigen stijl zou kunnen eigen maken, vind ik eenvoudig — vergeef mij het woord — absurd.

Om niet in herhalingen te vervallen en daarmede mijn betoog te verzwakken, zou ik hiermede willen eindigen, maar de denkbeelden en opvattingen, die in de verdere argumenteering van Dr. Bosch tot uiting komen, mag ik evenmin onweersproken laten.

***

Zoo stelt hij de superioriteit der Javaansche ornamentiek boven de Indische kortweg vast en vraagt dan of men, deze uitspraak aanvaardend, „nog twijfelen kan dat aan Javaansche kunstenaars de decoratie der heiligdommen moet toegeschreven worden"!

Neen, inderdaad dàn niet; alle uitspraken van Dr. Bosch op dit gebied — intusschen meer kunsthistorisch en aesthetisch dan archeologisch — op gezag aanvaardend, kàn men bijna niet anders dan in de Javanen de geniale bouwmeesters en beeldhouwers van vroegere eeuwen zien, en de voortbrengers van de Midden-Java monumenten.

Edoch, de superioriteit van een bepaalden verschijningsvorm in kunst vaststellen, blijft altijd een uiterst sub-

jectieve smaakuiting, en om de artistieke hoedanigheden van siervormen en den steek of slag van het werktuig, dat daarin leven bracht, te onderkennen, moet men beschikken over scherpe en veelvuldige herinneringsbeelden, ideaalvoorstellingen van verschillende stijlen in kunstwerken.

De faculteit van begrijpend, vergelijkend en kritisch zien, kan — eenigen aanleg vooropgesteld — alleen verkregen worden door herhaaldelijk aanschouwen, bekijken en nog eens bekijken, zoo mogelijk schetsen en naboetseeren om in het voorwerp zoo diep mogelijk door te dringen.

Men zal dan in verschillende kunstvormen aparte bekoring vinden en beseffen hoe moeilijk het is om volontwikkelde kunstuitingen van verschillend karakter onderling te vergelijken.

Bij architectonisch ornament komt daar nog een factor bij. Het sierstuk kan op zich zelf als kunstwerk voortreffelijk zijn, maar kracht missen om de architectonische structuur te verduidelijken, dan wel onjuist, niet maatvol aangebracht zijn, en daardoor den bouw „vermoeien".

***

Ter bevestiging van het kritisch begrip is het noodig, zich rekenschap te geven van al de factoren, die den indruk bepaalden.

Vele bouwwerken in Indië hebben een buitensporige kwistigheid van ornament en een verfijning in uitvoering als *nergens op Java* aangetroffen.

Dit zij aangeteekend als tegenwicht voor de indicatief bedoelde opmerking van Dr. BOSCH ten aanzien van

de opvallend welige ontwikkeling van het Java ornament.

Wat mij betreft, ook ik vind overigens in het Hindoe-Javaansch ornament grooter bekoring dan in het Indische, voor zoover een dergelijke samenvatting voor een in kunst zoo gedifferentieerd gebied als Indië toelaatbaar is.

Het Indisch bouwornament is in het algemeen woelig, extatisch, weinig met de structuurmassa verbonden, heeft te veel zelfstandig leven. Maar de rijkdom van modelé, de kracht en zekerheid, waarmede de Indiër zijn siervormen uit de hardste gesteenten weet te beitelen en met leven bezielen, is waarlijk verbluffend.

Op Java blijft het ornament meer in de steenmassa vastzitten; het heeft een voornamer toon, is met grooter tact geschikt; eigenschappen, die van groote beteekenis zijn voor het architectonisch totaal effect.

Deze *stijl*-superioriteit van het Javaansch ornament vindt in den aanvang haar oorzaak echter niet uitsluitend in grootere kunst-begaafdheid van de uitvoerders op Java (al zou dit niet onmogelijk zijn, de ondoorgrondelijke invloeden van de omgeving in aanmerking genomen). Nog minder is zij te verklaren uit de *bijzondere* begaafdheid voor sierkunst van de Javanen, een halfkultuur volk met weinig meer dan de aan dit stadium eigen versieringszucht en neiging tot verlijnen. Die begaafdheid zal niet grooter geweest zijn dan bij andere volken in hetzelfde ontwikkelingsstadium (waaruit blijkt dat?). De Hindoe bouwornamentiek op Midden-Java heeft geen enkelen trek gemeen met de geometriseerende en tot hardnekkig conventionalisme geneigde sierkunst der Javanen.

***

De verklaring nu geeft het ornament weer zelf, en is eene andere dan Dr. BOSCH daarvan geeft.

Het Hindoe-Javaansch ornament blijf *uit den aard der gevolgde techniek* meer aan het steenvlak gebonden, hecht zich daar meer aan of is daarin verzonken in consequentie van het beginsel der vereenvoudiging.

Dit streven tot vereenvoudiging treft men ook aan bij in kunst nog onbedreven en tot synthese geneigde volken.

Het ornament, dat zich niet tot zelfstandig leven losmaakt van de bouwstof, werkt stylistisch bijzonder goed, heeft zelfs groote stijlen als de Byzantijnsche en de daaraan verwante Islamitische kunstscholen in hare wording beheerscht.

De noodgedwongen toepassing door de Indiërs van het vereenvoudigd procedé op Java bleek te zijn *„a blessing in disguise"*. Het effect van het ornament, zooveel meer beheerscht en tectonisch van aanzien, is prachtvol! Hoe simpeler in bouw-kunst de middelen, des te voornamer en pakkender de verschijning.

Inderdaad, *de Hindoe's hebben zich zelf hier overtroffen, niet in kunstbedrevenheid en beeldingsvermogen, maar in artistieke terughoudendheid en tact, voortgekomen weer uit de omstandigheden.*

Dit geldt evenzeer voor de groote stijlhoedanigheden in massagroepeering en geleding hunner bouwwerken, zooals in het voorafgaande reeds opgemerkt.

***

In de kleine *Tjandi Srikandi* kan ik dan ook niet met Dr. BOSCH zien „de eerste bescheiden poging van een Javaanschen bouwmeester" met „smaakvolle applicatie van ornament".

De vastheid in teekening, de artistieke kracht der licht- en schaduwtegenstellingen wekken bij mij geen gedachte van „schuchterheid" op, hoezeer ook uit de bouwvormen de vroegtijd van Midden-Java spreekt met zijn streven naar een architectuur-schema, passend aan de omstandigheden.

En al moge bij tewerkstelling van onbedreven, en in hun onbedrevenheid eigenzinnige Javaansche steenhouwers de steenbouwtechniek gebrekkig zijn (zóoals nu nog ons Inlandsch metselwerk gebrekkig is), en al heeft de bouwmeester zich moeten beperken, de architectuur is kloek en getuigt van een zelfstandigen, geschoolden kunstenaarsgeest.

Met de architectuurbeginselen en de kunstgezindheid, hun uit het stamland bijgebleven, zochten de Indiërs te midden der indrukwekkende omgeving van het Midden-Java's krater-plateau hun Godsgedachten op een wijze te belichamen, die overeenstemmen zou met de verheven schoonheid door de natuur geopenbaard. Hindoe intuïtie dreef daartoe.

Zoo ontstonden in het wijdsche bergland de vroege bouwwerken, een eigen Hindoe stijl op Java voorbereidend.

***

Ik herhaal, dat ik geenszins veronderstel een rechtstreeksche overplanting van de bouw- en beeldhouwkunst uit een bepaald gedeelte van Indië naar Java; de Java kunst heeft een zóó bijzonder karakter, zij het dan ook specifiek Hindoesch, dat zich onder alle mogelijke invloeden van het land eerst na vele geslachten een bijzondere school gevormd moet hebben van Hin-

doe — misschien Hindoe-Javaansche — kunstenaars om dezen eigen stijl voort te brengen; een stijl, die in zijn aanvang nagenoeg niets Javaansch heeft.

Dat Javanen ook bij het beitelen der reliefs en ornamenten het ruwe werk hebben gedaan, zooals het uitdiepen van den grond volgens de geteekende contouren, en zelfs meer, is waarschijnlijk.

Ook onder de Javanen zullen zich in den loop der tijden en in de periode der groote bouwbeweging wel broederschappen van vaardige en kunstzinnige steen beeldhouwers hebben gevormd, die zich de manier van hun leermeesters min of meer hadden eigen gemaakt.

Het kan zijn, dat een aantal reliefs (zij zijn niet alle even goed) en ornament, vooral uit later tijd, gedeeltelijk aan hen mag worden toegeschreven, maar in alles herkent men den Hindoe geest, de soepelheid en gratie, kundigheid van compositie en behandeling der Indiërs.

Wat dus betreft de verklaring van den Hindoe-Javaanschen stijl door de begaafdheid der Javanen voor sierkunst: de zich steeds herhalende versieringsmotieven en mechanische werkmethode der Javanen, meer en meer verdorrend en zonder blijk van vindingrijkheid getuigt geenzins van de begaafdheid, waaraan Dr. Bosch ons wil doen gelooven. En zelfs al zou deze begaafdheid bestaan, dan nog blijft de tendenz der Javaansche sierkunst een geheel andere, dan die welke in de ornamentiek der Midden-Java monumenten gelegd is, en zou die veronderstelde begaafdheid de Hindoe-Javaansche kunst niet verklaren.

De slotvraag: „Aan wie anders dan aan Javaansche kunstenaars kan dus de decoratie der heiligdommen

worden toegeschreven?" is daarom meer overbluffend dan logisch.

De Hindoe invloed kon bij het weinig begaafde Javaansche volk geen ingang vinden, maar bleef ongetwijfeld beperkt tot Hindoe-Javaansche menggroepen.

***

Ad. 5 *Aan de omstandigheid, dat de hedendaagsche Javanen „met de schamelste woningen tevreden zijn" en „geen spoor van genialiteit of zelfs maar het geringste streven naar oorspronkelijkheid aan den dag leggen" mag in dit verband geen gewicht worden gehecht.*

Volken, die vroeger uitblonken, zinken wel meer tot volkomen onbeteekenendheid terug, zooals de wereldgeschiedenis leert. Men denke slechts aan de Grieken.

Als bewijs, dat alleen bijzondere omstandigheden de Javanen in latere eeuwen verzwakt hebben, maar dat zij vroeger een daadkrachtig volk waren, haalt men graag de groote krijgsondernemingen aan.

Eerstens stelle men zich naar Arische begrijpen van de geweldigheid dier krijgsondernemingen niet te veel voor, en daarbij verlieze men niet uit het oog, dat Java in Hindoe tijd door verschillende rassen werd bevolkt waarvan politiek de Hindoe's en Hindoe-Javanen overheerschten en waarvan waarschijnlik gejavaniseerde en ondernemende kust-Maleiers een actief zeevarend element vormden. Het is twijfelachtig of de eigenlijke Javanen in de expedities ooit een andere rol vervuld hebben dan die van willoos-mechanische massa. Het volgens deskundige medici dominant zijn bij den Javanen der z.g. „vegetatieve" centra, maakt den Javaan daartoe bruikbaar en verklaart ook de mechanische accuratesse en het geduld, welke sommigen met begaafdheid verwarren.

Het is dus de vraag van welke rassen op Java de groote daden uitgingen; het gaat niet aan in dit verband alle rassen uit dien tijd met de eigenlijke Javanen gelijk te stellen om daaruit de raseigenschappen en begaafdheden van deze te bepalen.

Deze raseigenschappen zijn beter na te gaan in de eeuwen nà den Hindoe tijd, waarvan vast staat, dat het Javaansche type beslist domineerde, en door het raadplegen der resultaten van anthropologische onderzoekingen van den laatsten tijd.

Hieraan hebben wij meer houvast dan aan gissingen op grond van feiten en toestanden, die waarschijnlijk van heel andere rassen uitgingen.

Ook blijkt uit de kultuur-overblijfselen van streken op Java, die met het Hindoeïsme geen of weinig aanraking hadden, hoe uiterst primitief het volk zelfs nog in Hindoe tijd was.

Het zou mij aangenamer zijn om in den geest des tijds blijvend, de gevoelens der Javanen in deze beschouwing te ontzien, maar dat gaat nu eenmaal niet.

***

De parallel, die Dr. BOSCH vaststelt tusschen Javanen en Grieken om duidelijk te maken, dat het geen bevreemding behoeft te wekken, dat de Javanen teruggezonken zijn tot onbeteekenendheid, na door een periode van bloei en krachtsuiting te zijn uitgeput, heeft mij al heel zonderling getroffen.

Zich beroepend op analoge gevallen in de wereldgeschiedenis zegt Dr. BOSCH namelijk: „Men denke slechts aan de Grieken van thans in vergelijking met hunne voorvaderen"!

Maar weet Dr. BOSCH dan niet, dat de Hellenen *als ras* zeker al in de laatste eeuwen van hun grooten kultuurtijd geheel opgezogen en verdrongen waren door verschillende mediterrane rassen, en dat de Grieken van later eeuwen uit geheel andere rasbestanddeelen samengesteld waren dan hun Helleensche voorvaderen. De Grieken van thans hebben met de Grieken van den klassieken tijd nauwelijks eenige bloedverwantschap, terwijl de Javanen van thans vrijwel hetzelfde ras zijn als waartoe hun voorvaderen behoorden, zooals de Hindoe's hen aantroffen; hetzelfde ras waarop de Hindoe invloed geen vat kon hebben.

Wij zien in plaats van de analogie, die Dr. BOSCH bedoelt, juist een tegengesteld verschijnsel: de Hellenistische mengvolken bleven na het politiek verval hunner kleine republieken een cosmopolitisch kunstvolk; aan de kunst der Grieken kwam *in schijn* een eind toen het bloed van vreemde indringers zich met het hunne mengde en de kunst door die ondernemende indringers werd geïnternationaliseerd; terwijl de Hindoe-Javaansche kunst — eerst ontstaan na het binnendringen van hooger ontwikkelde vreemdelingen — onherroepelijk ten onder moest gaan met het verdwijnen van die vreemdelingen.

***

Ergens anders haalt Dr. BOSCH een vermeende analogie aan om den spontanen opbloei der Midden-Java kunst te verklaren. Hij zegt: „Wanneer in Egypte, Griekenland, Noord-Frankrijk en vele andere landen een plotselinge ontwikkeling der kunst valt waar te nemen, zien wij niet in waarom hetzelfde voor Java en de Javanen onwaarschijnlijk is te achten".

Ik merk hiertegen op, dat de groote kunst-ontwikkeling in genoemde landen plaats heeft gehad langs geheel andere lijnen en naar geheel andere voorwaarden als Dr. BOSCH zich blijkbaar voorstelt, en dat de Javanen, ook cerebraal van geheel andere constitutie zijn dan de Kaukasische rassen. Wat deze rassen vermochten te doen, geldt daarom heelemaal niet zoo van zelf sprekend ook voor de Javanen. Of twijfelt Dr. BOSCH er aan, dat er behalve lichamelijke ook geestelijke rasverschillen bestaan en dat de bouw der organen (waaronder de hersenen) bij alle rassen niet gelijk is?

„Wij wijzen nog op een eigenschap van den Oosterling" vervolgt de hypothese, „die wellicht de snelheid der ontwikkeling als ook de uniforme superioriteit der kunst in de latere periode mede kan helpen verklaren. *Wat zijn oogen zien zijn handen maken,* dit gezegde is op hem van toepassing".

Deze uitspraak zal niemand erkennen, die van de wetten, waardoor het voortbrengingsproces van kunstwerken wordt beheerscht, op de hoogte is.

Een *kunst*werk ontstaat bij geen enkel volk door exacte waarneming en copiëerende weergave van den natuurlijken verschijningsvorm, maar wordt beheerscht door eigenaardige gedachtebeelden, door een conventioneele zienswijze, welke geleidelijk bij een ras, een kunstschool, een kunstenaar ontstaat na langdurige kunstbeoefening, en door veelvuldige visueele indrukken van de hem omgevende kunstwerken.

Die concepties, waarin al het waargenomene in den geest wordt omgevormd, zijn bij verschillende volken en in verschillende tijdperken niet dezelfde.

De Middeleeuwers zagen de verschijningswereld

anders dan wij; en wij zullen de dingen anders weergeven dan vorige geslachten.

Meer dan bij eenig ander volk berust bij den „Oosterling" de weergave van verschijningsvormen op abstracties, welke naar onze begrippen ver van de natuurwerkelijkheid af staan.

Zonder abstracties, zonder het naar voren brengen van de essentieele karaktertrekken, zonder omvorming van de natuurwerkelijkheid is een kunstwerk zelfs ondenkbaar. Een nauwkeurige copie naar de natuur is geen kunstwerk en heeft geen stijl.

„Wat zijn *geest* ziet, zijn handen maken" zou beter gezegd zijn dan: „Wat zijn *oogen* zien, zijn handen maken". Het verschil in beteekenis is echter groot!

Dat de Oosterling, met name de Chinees, de waarheid hiervan ook theoretisch erkent, getuigt de Chineesche kunstkriticus Tjeng Yen Yuan, die spreekt van de gave der schilders om spiritueele uitdrukking aan hun werk te geven, zonder zich strikt vast te houden aan het uiterlijk aspect der dingen. „Het doel der schilderkunst", zegt hij, „ligt ook inderdaad buiten de bloote voorstelling van vorm".

Wij weten allen, hoe weinig Oostersche voorstellingen exacte nabootsingen zijn.

De Oosterling ziet de dingen op zijn eigen manier, zelfs als hij een kunstwerk copiëert.

Zoo liet ik destijds een bekwamen Chineeschen beeldhouwer een door mij eenvoudig vlakkig gemodelleerde sphinxfiguur op grooter schaal in cement copiëeren, waarbij hij niets anders had te doen dan het model mechanisch vergrooten. Niettemin bracht hij er niets van terecht, en gaf aan het beeld de zwellende en bewogen vormen van een Chineeschen leeuw, zonder dat

het mij mocht gelukken hem het kantige modelé, als door mij bedoeld, te doen zien. Met handige Javaansche beeldhouwers, die ik Hindoe ornament liet nasnijden, had ik dezelfde ervaring. Zij zagen het karakteristieke van de lijn- en vlakbuigingen eenvoudig niet, en maakten er dor werk van.

En hierover behoeft men zich niet te verwonderen!

Zoo geven omgekeerd de teekeningen in China, gemaakt door Europeesche kunstenaars in den tijd, dat men nog vreemd tegenover den Chineeschen kunstgeest stond, een totaal onwaren indruk van de afgebeelde voorwerpen. Bekijkt men de teekeningen van den Engelschen architect Sir WILLIAM CHAMBERS uit de 18e eeuw, die door zijn reizen in China als deskundige naam maakte, dan valt het op dat hij de nageteekende Chineesche siervormen met een Westersch oog heeft gezien; een Chineeschen draak teekent hij als een Westersch fabeldier.

Waaraan Dr. BOSCH zijn uitspraak ontleent, is mij daarom onverklaarbaar. Een juist namaken van vormen door den Inlander is alleen te verwachten als het vormen zijn, die geheel overeenkomen met de conventioneele concepties, die hij door herhaaldelijk aanschouwen en imiteeren van geslacht op geslacht verkregen heeft. De voorstellingen moeten met zijn geest overeenkomen.

Nogmaals, elk ras heeft zijn eigen kunst-tendenzen; en zijn aanschouwingswijze, is primitiever, samenvattender, naarmate het ras een minder gedifferentieerd en geoefend geestvermogen heeft.

(Het opzettelijk synthetisch omvormen van nagebootste objecten in de beeldende kunst van hoog ontwikkelde kultuurvolken is weer een ander, meer bewust proces).

Vreemde kunstwerken getrouw copieeren of imiteeren kunnen alleen veelzijdig ontwikkelde volken, met sterk imitatief vermogen; kunnen alleen kunstenaars die zich volkomen objectief tegenover elken willekeurigen verschijningsvorm van kunst kunnen stellen, en — zich losmakend van hun eigen zienswijze — in den geest van het vreemde kunstwerk kunnen doordringen.

Door de eigendommelijke voorstellingswijze van de Javanen, berustend op herinneringservaring van hun ras of soort, is het dan ook ondenkbaar, dat zij door het navolgen van voorschriften of zelfs door het imiteeren van voorbeelden in staat zouden zijn geweest tot het maken van de Midden-Java reliefs met hun weloverwogen composities, met het gemak van houding en behandeling der figuren, de perspectivische verkortingen en andere on-Javaansche en echte Hindoesche kunsthoedanigheden. [1])

---

[1]) In dit verband is hoogst merkwaardig hetgeen Dr. C. F. ENGELHARD mededeelt in zijn proefschrift getiteld: „Het onderzoek naar de geest-gesteldheid met behulp van platen, toegepast bij den Javaan", dat mij na het schrijven van dit opstel in handen kwam.

Het gebrekkige waarnemingsvermogen, de kinderlijke onmacht van den Javaan, zooals hij geweest moet zijn in den Hindoetijd, om te onderkennen en voorstellingen te associeeren, is daarin door proeven aan het licht gebracht op een wijze, die mijne veronderstelling volkomen bevestigt en getuigt van volstrekte onaannemelijkheid, dat de echte, onontwikkelde Javaan in staat zou zijn relieftafereelen samen te stellen, of zelfs te begrijpen.

In den regel merken Javanen in een teekening alleen enkele eenvoudige details op, die zij dikwijls nog verkeerd zien door het „primair ontbreken van de neiging om tot het wezen van de zaak door te dringen."

Psycho-technische onderzoekingen, waarvan de resultaten voor Dr. BOSCH verrassend zullen zijn, worden voortgezet door vakkundige medici.

Voor een kunstkritische behandeling van het voorliggende onderwerp is het een eerste vereischte, dat men het onderscheid in het karakter en in de tendenzen der kunsten van verschillende volken begrijpt en onderkent; anders tast men met alle beschouwingen over kunst in het duister.

***

Terloops zij nog opgemerkt, dat de Javaan geen „Oosterling" is, maar behoort tot een totaal ander ras met totaal andere raseigenschappen, dan de volken, die in het spraakgebruik „Oostersch" genoemd worden. Hiertoe worden gerekend: de Zuidelijke mediterrane volken, de West-Aziaten, de Indiers, zoomede de Mongoolsche Centraal- en Oost-Aziaten; alle anthropologisch meer ontwikkelde kultuurvolken, die ver af staan van: Melanesiers, Oceaniërs, Maleiers, Indonesiers en andere oer- en mengrassen, die de eilanden van Zuid-Azië en van den Grooten Oceaan bewonen.

Ik acht het gewenscht hierop de aandacht te vestigen. Het op een lijn stellen van den Javaan met den „Oosterling" heeft al genoeg misverstand veroorzaakt bij de beoordeeling van den Javaan en bij het zoeken naar een systeem om hem te ontwikkelen.

***

Alle fundamenteele argumenten in de hypothese van Dr. Bosch blijken niet steekhoudend en bieden aangrijpingspunten voor bestrijding als men zonder voor-ingenomenheid noch vooroordeel de neerslagen in steen van het Hindoeistisch kultuur-leven op Java beschouwt in een ruimer verband dan door bestudeering van oorkonden en taalgetuigenissen gegeven wordt.

Mijn verzet tegen de stelling, dat de Javanen de grootsche monumenten van oud Hindoe-Java zouden hebben voortgebracht, is openlijk toegeschreven aan een sterk vooroordeel tegen den Javaan.

Dit verwijt lijkt mij een onbeholpen poging om mijne meening over de krachteloosheid van den Javaan op kultuurgebied te ontzenuwen.

Ook van een kreupel geboren vriend met een erfelijk zwak spierstelsel kan men, dunkt mij, ondanks gevoelens van waarachtige sympathie, toch wel zeggen, dat met hem geen verre wandelingen te maken zijn, en bestrijden, dat hij eens tot geweldige sprongen in staat was. Wil men dit een vooroordeel noemen, mij wel.

***

De ontdekking van Cœdès — door Dr. BOSCH in zijn nabetrachting aangehaald — waaruit waarschijnlijk is geworden, dat reeds vanaf de vijfde eeuw onzer jaartelling een machtig Hindoe-Maleisch rijk bestaan heeft, genaamd Çriwijaya, en geregeerd van uit Palembang door de dynastie der Çailandra's, een dynastie die later ook over Midden-Java heerschappij voerde, brengt in mijn beschouwing geen verandering.

Evenmin als de Javaan zal de Sumatraan noemenswaardigen invloed op de kunstontwikkeling hebben kunnen uitoefenen.

Als motieven en karaktertrekken gevonden worden in de Hindoe-Javaansche (Hindoe-Sumatraansche) kunstwerken, die voor Java of Sumatra inheemsch schijnen (vòòr of nà de Hindoe overheersching?) dan is dit toe te schrijven aan de invloeden van de landen zelve en van hun natuur, die inwerkten op de gebruiken en den kunstgeest.

Maar de Midden-Java tempels zijn zoo nauw aan elkaar verwant, dat een plotseling ingrijpen van Sumatra in het kunstkarakter onwaarschijnlijk is.

Toch is de Tjandi Kalasan, gewijd — afgaande op een gevonden inscriptie — in 778, een interessante architectuur-verschijning in dit verband. Deze tempel, hoewel in algemeen type en in stijlprincipes volgens de lijnen der Midden-Java tempels opgetrokken, geeft te denken door zijn merkwaardig karakter. Bouwtrant en ornamentiek getuigen namelijk ontegenzeggelijk, bij vergelijking met de Midden-Java monumenten, van over-ontwikkeling: de bouwtrant vooral door rijzige verhoudingen, de schrale tweeling-pilasters en het lijstwerk, dat kunsthistorisch al op decadentie wijst; de ornamentiek door uiterste verfijning.

Ruimte gevend aan moeilijk verklaarbare anomalieën in de Indische kunsten, lijken mij een tweetal verklaringen hiervoor het meest waarschijnlijk.

1e. De Tjandi Kalasan is in zijn gevonden vormgeving van later datum dan de bijbehoorende inscriptie, die dan betrekking zou hebben op een ouderen gelijknamigen tempel, en de ons bekende Kalasan zou dan gebouwd zijn in den allerlaatsten Midden-Java tijd (vergelijk de lijstprofileeringen).

2e. De tempel is door Hindoe-Sumatranen ontworpen en aan den bouw hebben Hindoe-Sumatranen mede gewerkt.

In het laatste geval hebben wij een aanwijzing te meer, dat onder Hindoe-Sumatranen in analogie met Hindoe-Javanen weer te verstaan zijn „gesumatraniseerde" Hin-

doe's, en wel van dezelfde afstamming als de Hindoe's op Java.

Want ondanks de uiterlijke verschillen van Kalasan met de overige Midden-Java tempels bestaan zoovele overeenkomstige karaktertrekken, dat ras- en geestverwantschap der kunstenaars zeker is. En het is geheel onaannemelijk, dat gehindoeïseerde Sumatranen en -Javanen na eeuwen van kunstbeoefening tot zoo in wezen identieke kunstvormen zouden komen, zelfs als zij van dezelfde voorschriften en voorbeelden zouden zijn uitgegaan; ja, zelfs wanneer zij dezelfde leermeesters en voorwerkers zouden hebben gehad en met elkaar in aanraking stonden.

Zelfs van Hindoe's uit verschillend gebied baart deze sterke stijlovereenkomst eenige verwondering, en wijst op voortdurende onderlinge aanraking.

***

Op grond van voorgaande beschouwingen over de door Dr. BOSCH opgeworpen stellingen vat ik mijne conclusie als volgt samen:

De bewijsvoering in de hypothese is te willekeurig en berust te veel op uitspraken, waarvan ik de juistheid in geen enkel geval erken. Zij zijn in strijd met alles, wat: de anthropologie, het onderzoek van erfelijkheid en rassenbegaafdheid, de kunstgeschiedenis, de vormvergelijking, de stijl en ten slotte de latere kultuuruitingen van den Javaan en zijne kunst-instincten ons leeren.

De opvatting, dat niet Javanen, maar Hindoe's de kunstenaars waren van de monumenten in Midden-Java is door de hypothese niet weerlegd, noch onwaarschijnlijk gemaakt.

***

Na deze, aanvallende kritiek voel ik behoefte te verklaren, dankbaar te zijn voor de vele gegevens, welke in deze best gedocumenteerde, meest belangwekkende, maar tevens meest onaannemelijke hypothese omtrent den oorsprong der Hindoe-Javaansche kunst door Dr. BOSCH verwerkt zijn.

***

Ik kan deze beschouwing niet eindigen zonder een veronderstelling te wagen ten aanzien van het gebied, vanwaar de Hindoe-Javaansche kunstenaars afkomstig geweest zijn.

Als uitgangspunt zij dus voorop gesteld, dat deze kunstenaars geen Javanen waren, maar afkomstig uit Indië, een onderstelling, afgeleid uit het ongerijmde.

Op grond van archeologische gegevens staat vast, dat de heerschende kaste tijdens de groote Midden-Java periode van Zuid-Indischen oorsprong was, terwijl door hetgeen de kunstvormen te zien geven, alle schijn bestaat voor het in gebruik geweest zijn van Zuid-Indische tractaten.

Nog andere punten wijzen naar Zuid-Indië.

Toch is naar mijne meening het Zuidelijk deel van het schiereiland niet de streek, waaruit de kunstenaars stamden.

Zooals reeds opgemerkt, mag in de overeenstemming van kunstelementen met voorschriften van Zuid-Indië nog niet met stelligheid de toepassing van geen andere dan Zuid-Indische çastra's worden gezien. En zelfs al ware dit het geval, dan bewijst dit nog niet onomstootelijk dat de kunstenaars Zuid-Indiërs waren. Wij moeten de kunstwerken in Indië met die van Java vergelijken.

Deze afkomst van de Javaansche kunst in Indië met *eenige zekerheid* vast te stellen is echter onder de bestaande omstandigheden vrijwel ondoenlijk.

Het gebrek aan materiaal om de kunstontwikkeling in Indië zelf historisch na te gaan en de onmogelijkheid om de kunstwerken zelf herhaaldelijk en vergelijkend te bezien en nauwkeurig te bestudeeren, verplicht ons genoegen te nemen met het raadplegen van te weinig afbeeldingen.

Een systematische studie zou noodig zijn om met gezag te spreken. Niettemin brengt de belangwekkendheid van het vraagstuk mij in de verleiding aan de hand van de weinige gegevens een onderzoek te doen.

Ter bepaling van het vermoedelijk gebied zal getracht worden dit allereerst door eliminatie van andere gebieden zoo dicht mogelijk te benaderen.

Noord-Indië, hoewel eigenlijk de evolutie-basis der Indische kunsten, valt dadelijk af. In den Gupta tijd, waarin vermoedelijk al Indische kunstenaars naar Java trokken, had de N. Indische bouw- en beeldhouwkunst onmiskenbaar andere tendenzen dan de later vallende Javakunst ondanks enkele verwantschapstrekken.

Als Zuid-grens van Noord-Indië zij in dit verband ruwweg aangenomen een lijn van de Indus delta naar de Ganges delta.

Wanneer wij ons nu Zuidelijker wenden en daar kunstwerken aantreffen, die de Javaansche meer nabij komen, moeten wij er rekening mede houden, dat de Zuidelijker kunsten toch in Noordlijk Indië wortelen en misschien de kunstscholen van Midden- en Zuid-

Indië grootendeels door kunstenaars uit het Noorden gevormd werden.

Het relatief sterk uiteenloopen der kunstopvattingen en het groote verschil in motieven beperkt het opsporen van verwantschap ook hier tot gissen.

Beschouwen wij nu het Zuidelijkste deel van Indië met de Krishna als Noordgrens.

Een feit is, dat de bouwwerken uit de VII en VIII eeuw in Zuid-Indië, meer in het bijzonder de ratha's ten Z. van Madras, het algemeen bouwschema der Midden-Java tempels vertoonen door hun opbouw in opstapeling van gradueel slinkende lichamen, met kluisvormige bekroningsstukken, en door hun krachtige geleding.

Dit bouwtype is echter naar alle waarschijnlijkheid afgeleid van Noordelijker voorbeelden en niet oorspronkelijk Z. Indisch.

Vooral treft als verschil met de Java monumenten — afgezien van de edeler vormgeving en geheel andere toon bij deze — het opvallend motief van een tweetal uiterst karakteristieke bouwelementen: de kroonlijst en het pilasterkapiteel: beide hebben in Z. Indië in dien tijd stereotype vormen, die zich maar weinig wijzigen. De kroonlijst heeft namelijk steeds den overhangenden neergebogen Chhajavorm, terwijl het kapiteel steeds als opperste bekroning een draagkussen heeft, afgeleid van een houten consolesamenstelling.

De steil neergebogen vorm voor alle afdekkende deelen komt als motief geregeld terug, zooals eerder besproken.

Deze opvallende vormelementen kenmerken een diep gewortelde traditie, die op Java blijkbaar ontbrak.

In de Z. Indische bouwvoorschriften zal dan ook ongetwijfeld van deze stereotype vormen, op Java onbekend, gewag zijn gemaakt. Ook de ornamenteering van de Chhaja is standvastig en "opgelegd".

Bij den lateren Kailasa tempel te Ellora (ca. 750) — en bij nog andere bouwwerken — komen deze motieven eveneens voor.

In enkele sculptures van Ellora evenwel, dateerend vermoedelijk uit de VIIIe. of IXe. eeuw, zien wij voor het eerst een kroonlijstvorm, welke eenige overeenkomst heeft, met den vorm van de Tjandi Pawon.

Ook vertoonen die sculptures beeldnissen, omlijst door pilasters met overwelvende ornamentboog, juist als op Java, in een vorm, die voor zoover mij bekend, in Zuid-Indië niet voorkomt.

De samenstelling van de kapiteel geleding van Midden-Indië staat ook dichter bij Midden-Java dan de Zuid-Indische.

Onze aandacht wordt daardoor op Midden-Indië gevestigd.

Bekijken wij nu andere bouwplaatsen, gelegen in deze streken van de oude Chalukya en Andhra gebieden tusschen de Krishma en de Narbada, dan merken wij naast even groote verschillen en overeenkomsten als van Zuid-Indië met Midden-Java toch weer karakteristieke overeenkomsten met Java op, waar Z. Indië niets tegenover te stellen heeft.

In Ajanta en Sirpur komen in bouwwerken en rotssculptures uit ongeveer denzelfden tijd de Javaansche beeldnissen voor, zoomede de forsche liggende "ojief" vorm (padma met platten band) der kroonlijst in den geest van Java.

Eerst later (ca. XIe. eeuw) zien wij deze profiellijn in Mysore toepassen.

Zijn wij nu geneigd om, onder den indruk van deze overeenkomsten van Midden Indië met Midden Java—overeenkomsten, merkwaardig door exclusiviteit—en van de essentieele verschillen in détailsmaak ten aanzien van Z. Indië opgemerkt, ons van dit oude Pallava gebied af te wenden, nog sterker wordt die neiging als wij de sculptures beschouwen. Uit de plastiek zien wij, dat er tusschen Z. Indië en Java geen innige artistieke verwantschap kan hebben bestaan, terwijl duidelijk wordt, dat de beeldhouwers van Midden Java en die van Midden Indië in elk geval door gelijke kunstinstincten werden geleid.

In Zuid-Indië mist het figurale beeldhouwwerk het soepele, buigzame karakter en het natuurlijk evenwicht, die de Midden-Indische en Java sculptures gemeen hebben.

De beelden in Zuid-Indië uit den tijd samenvallend met de Midden-Java periode zijn gezwollen van vorm, afgemeten van gebaar, verstard in de beweging en missen de aanvallige gratie, die in de Midden-Indische en Midden-Javaansche sculptures zoo bekoorlijk is. De bevallige pose, het lenige modelé van het Java beeldhouwwerk vindt men in dien tijd alleen terug in Midden-Indië: Elephanta, Ellora, Ajanta, Aihole, Sirpur, Dhamtari. Ook in algemeenen verschijningsvorm, in physionomische trekken en in ornamentiek is, met alle verschillen, de verwantschap van Java en Midden-Indië grooter.

Bij vergelijking met de Midden-Indische sculptures, treft bij de Java figuren een zekere kneedbaarheid of molligheid, ten gevolge misschien van verwaarloozing, in meerdere mate der anatomie. Ook hebben de Java koppen beminnelijker uitdrukking. De verschillen in dé-

Links boven — Barabudur relief. (Java 9de eeuw)

Rechts boven — Relief van de Isurumuniya tempel bij Anuradhapura (Ceylon), door Indische archeologen gesteld op ca 200 v. C. (vermoedelijk vele eeuwen te vroeg gedateerd).

Dit in graniet gehouwen meesterstuk kan, zoowel om zijn kracht van uitdrukking als om zijn mooie factuur naast de beste Java-reliefs gesteld worden.

Links beneden — Relief van de Tjandi Sadjiwan (laattijd Midden Java).

Rechts beneden — Kolom van een tempel bij Aihole (Midden-Indië) uit Havell's Ancient and Mediavel Architecture in India and Ceylon; door HAVELL gedateerd ca 600. (vermoedelijk een eeuw later)

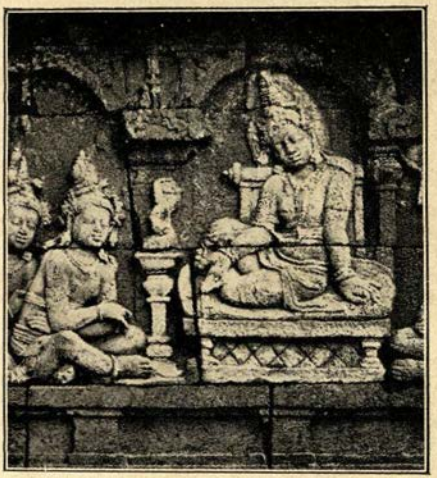
Deze sculptures hebben een onmiskenbare verwantschap in opvatting en artistieke behandeling. Let op de ongedwongen lenigheid der houdingen, de soepelheid van modelé en de gelijkenis tusschen de typen in deze willekeurig gekozen voorbeelden.

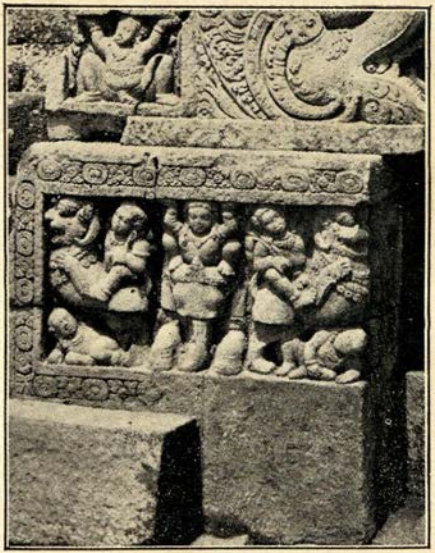
Het werk sluit elke gedachte aan dorre conventie of strenge voorschriftmatigheid uit. De eigenaardige stijl in teekening en modelé van dit beeldhouwwerk en de overeenkomstige beitelvoering houden met afgepaste maten en voorgeschreven attributen in het geheel geen verband, zelfs al zijn die daarin opgenomen.

De verklaring van de Hindoe-Javaansche kunst uit gevonden voorschriften (van vermoedelijk nog wel veel later datum) is een ongehoordheid.

Van echte Javanen, met een beslist eigen en andersoortige kunstopvatting, kan een stijl als van de Hindoereliefs onder geen omstandigheid afkomstig zijn.

***





tails van den lichaamstooi zijn niet van dien aard om verwantschap uit te sluiten.

In landen, door de oceaan gescheiden en door volken van totaal verschillende rassen bewoond, landen met een ongelijke kultureele ontwikkelingsgeschiedenis, kunnen in omstreeks denzelfden tijd alleen kunstenaars van dezelfde afstamming zich op zoo verwante wijze geuit hebben.

Voor mij bestaat op dit punt niet de minste twijfel. Wij zien hetzelfde gevoel voor rythme, dezelfde buigzaamheid van vorm, dezelfde rijke, weeke modulatie van toon; elementen van innerlijk leven, die karakteristiek zijn voor den kunstenaarsgeest.

Al mochten dus de Hindoe heerschers der Midden Java periode uit Zuid Indië afkomstig zijn en de religieus-kultureele invloeden van dit gebied uit het sterkst hebben ingewerkt, toch moeten m. i. de kunstenaars-geslachten van Midden-Java, die hunne gaven in dit land op zoo merkwaardige wijze ontwikkelden, grooten deels afkomstig zijn uit Midden-Indië, althans van gelijke afstamming zijn als de kunstenaars die daar werkten.

Ik moet eenig voorbehoud maken.
In de eerste plaats heb ik al opgemerkt, dat de kunstscholen van Midden-Indië hun ontstaan vermoedelijk dankten aan Noordelijke kunstenaars. Kunsthistorische gegevens ontbreken op dit punt. De Indische kunst vertoont enorme lacunes. Het is daarom niet uitgesloten, dat bedoelde Noordelijke kunstenaars eenige geslachten vóór de Midden-Indische en vóór de Midden-Java kunstperiode, niet over Midden-Indië, maar rechtstreeks naar Java immigreerden!

Opmerkelijk is, dat ook de oude, uit de eerste eeuwen onzer tijdrekening dateerende sculptures van Ceylon, toenmaals bewoond door een hoog ontwikkeld kultuurvolk van Arische afstamming, dezelfde verwantschapstrekken met Java bezitten. In andere opzichten zijn in de Ceyloneesche kunst echter groote afwijkingen opvallend.

Zoo bemerken wij een ongelijke verspreiding van hetzelfde kunstenaarsras over Indië, Ceylon, Java, Sumatra en andere ondergeschikte streken. In al die streken ondergingen zij den invloed van de natuur, van de omgeving, ontwikkelden zij een bepaalden stijl en vonden allengs nieuwe motieven.

Wij zien hun karakteristieke kunstgezindheid het zuiverst tot uiting komen — tenminste naar de behouden kunstresten beoordeeld — in het Z. ganges gebied, Midden-Indië, Java en Ceylon.

***

Voorloopig was alleen sprake van de Midden-Java kunst.

De Hindoe architectuur van Oost-Java, waarvan de kunsthoedanigheden naar mijne meening niet naar waarde worden geschat, eischt een afzonderlijke behandeling.

Bandoeng, Januari 1924

C. P. WOLFF SCHOEMAKER.

***

DRUKKERIJ G. C. T. VAN DORP & Co. - BANDOENG

LIBRARY
OF THE
BOMBAY
BRANCH
OF THE
ROYAL ASIATIC SOCIETY.

DAS WESEN DER LEHRE ZARATHUŠTRŌS

EINE
RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

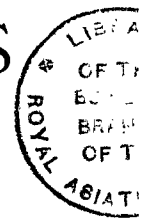
VON

O. G. VON WESENDONK

Ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον
Φροντίσι κόσμον ἅπαντα
καταΐσσουσα θοῇσιν.
EMPEDOKLES

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1927

DAS WESEN DER LEHRE ZARATHUŠTRŌS



EINE

RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

O. G. VON WESENDONK

Ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος
ἔπλετο μοῦνον
Φροντίσι κόσμον ἅπαντα
καταΐσσουσα θοῇσιν.
EMPEDOKLES

49413

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1927

RICHARD REITZENSTEIN

in Verehrung.

Vorbemerkungen.

Aus Iran ist das achämenidische Weltreich hervorgegangen, das alle Kräfte des alten Orients zusammenfaßt. Sein Machtbereich erstreckte sich von den Ebenen Südrußlands bis nach Äthiopien, von Indien bis nach Thrakien. So wurde das Perserreich zum Bindeglied zwischen Ost und West, zum Bewahrer und Verbreiter der im Orient aufgespeicherten Überlieferungen.

Zugleich geht aus Iran eine gewaltige geistige Bewegung hervor, die mit dem Namen des Zarathuštrō verbunden ist. Nebelhafte Überlieferungen und ein nur in Trümmern auf uns gekommenes Schrifttum berichten von dieser außerordentlichen Persönlichkeit. In nachstehenden Zeilen soll versucht werden, das Wesen der zarathuštrischen Lehre zu umschreiben, die bis dahin unbekannte Anschauungen einführt, deren Kern aber, noch ehe sie voll wirksam zu werden vermochte, von fremden Einflüssen überwuchert und zurückgedrängt wurde. Will man sich über die Bedeutung der zarathuštrischen Neuerung und über die Rolle Irans in der Geistesgeschichte der Menschheit Klarheit verschaffen, so kann man um die zentrale Erscheinung des Auftretens des Zarathuštrō nicht herumgehen, sondern muß sich mit diesem grundlegenden Phänomen auseinandersetzen.

Die folgenden Ausführungen über dieses belangreiche Thema wenden sich nun durchaus nicht nur an den kleinen Kreis der Iranisten. Sie wollen den Religionsforscher, den Historiker, den Philosophen und die Kreise derer erreichen, die sich mit den Nachbargebieten der Iranistik befassen. Zahlreiche Fragen sind ungeklärt, über viele Punkte gehen die Ansichten weit auseinander, gerade dieser Umstand macht es aber erforderlich, zu einer Zusammenfassung der bisher erzielten Ergebnisse zu schreiten, um diese für Außenstehende fruchtbar zu machen.

Die Beschäftigung mit den Zeugen der iranischen Kultur, die manches von außen aufgenommen, aber auch ihrerseits mannigfaltige Anregungen ausgestrahlt hat, läßt sich nicht fruchtbar durchführen, wenn man zu den einzelnen Tatsachen nicht ein bestimmtes Verhältnis gewinnt. Das reine Aneinanderreihen der Ansichten und Quellenzitate führt sonst nur dazu, zu verwirren. Auf Grund des Versuches ernsten Eindringens in die vorhandenen Materialien hat

sich eine Auffassung von der Entwicklung der iranischen Geisteskultur gebildet, die den nachstehenden Untersuchungen als Leitmotiv dient. Das heißt, daß der Verfasser die Überzeugung von der Richtigkeit seiner Annahmen hat, neben denen freilich auch andere Erklärungen denkbar sind. Von dem allmählich errungenen Standpunkt aus gesehen, bieten sich die Einzelheiten der iranischen Geistesgeschichte so dar, wie sie hier umrissen werden. Um eine philologische Streitschrift handelt es sich also hier nicht, wohl aber um das Bemühen, die Gesamterscheinung der iranischen Kultur in einem charakteristischen und grundlegenden Punkte zu erfassen. Unter diesem Gesichtswinkel wollen die folgenden Ausführungen betrachtet werden, die ohne allzu großen Ballast an wissenschaftlichem, doch nur den Kreis der engeren Fachforscher berührendem Material gegeben werden. Die Auseinandersetzung mit diesen Kreisen soll, soweit das erforderlich ist, für andere Gelegenheiten aufgespart werden. Mit Rücksicht darauf, daß nicht nur an Iranisten als Leser gedacht wird, ist eine möglichst vereinfachte Umschreibung für nicht allgemein eingebürgerte Namen und Ausdrücke aus orientalischen Sprachen gewählt worden.

Wenn es gelingt, für die Probleme, die Iran bietet, einige Anteilnahme zu erwecken und ihre Bedeutung für die allgemeine Geistesgeschichte erkennen zu lassen, so ist der Zweck der folgenden Zeilen erreicht. Mehr als zu weiterem Eindringen anregen wollen sie nicht.

Sie gehen von der Betrachtung aus, daß, zum mindesten neben den allgemeinen Strömungen, der Genius der Einzelnen den Fortschritt veranlaßt und den Ereignissen seinen Stempel aufprägt. Zarathuštrō ist ein gutes Beispiel für das Wirken der Persönlichkeit, die zwar Anregungen von überallher aufnimmt, sie aber selbständig zu einem neuen Ganzen aus eigenen und aus fremden Bestandteilen verarbeitet, ohne deshalb „abhängig“ oder „beeinflußt“ zu sein. Der schöpferische Geist ist das Wesentliche, die äußeren Anlässe für sein Wirken treten dagegen weit zurück, wenn auch ihre Feststellung nicht unerheblich ist, um alle Kräfte zu ermitteln, die am Zustandekommen des wahrhaft Großen beteiligt sind.

Für die gütige Unterstützung beim Lesen der Korrekturen bin ich Herrn Adolf Hildebrandt in Berlin-Lichterfelde zu lebhaftem Dank verpflichtet.

Oberaudorf, 8. Juli 1926.

Perser haben zuerst Geschichte im Großen gedacht.
Nietzsche.

I.

Die religiöse Entwicklung der Inder läßt sich an der Hand zahlreicher Zeugnisse von frühen Zeiten an bis in die Gegenwart verfolgen. Man sieht, wie die zum arischen Zweige der Indogermanen gehörenden Eroberer in das Indusland einbrechen, einen vielköpfigen Götterhimmel mitbringen, ein außerordentlich verwickeltes Opferwesen ausbilden und sich allmählich zu den tiefsten Spekulationen durchringen. Grundzug des indischen Wesens[1]) bleibt bei allem Reichtum der gedanklichen Ausbildung im einzelnen ein pessimistischer, weltverneinender Zug und, wo es zur Ausprägung eines Gottesbegriffes kam, tritt die Neigung zu pantheistischen Vorstellungen hervor. Die arischen Eindringlinge waren in Indien auf eine bereits vorhandene Kultur gestoßen, als deren Träger die dunkelfarbigen Drawidas erscheinen. Diese selbst wieder waren anscheinend früher von außen gekommen und hatten eine auf primitiver Stufe befindliche Urbevölkerung verdrängt, deren Reste sich in abgelegenen Gebieten bis heute gehalten haben. Die Vermengung arischer und drawidischer Anschauungen scheint dem indischen Wesen jene besonderen Züge verliehen zu haben, die es als typischen Vertreter der östlich-asiatischen Einstellung erscheinen lassen.

Das arische Brudervolk der Inder sind die Iranier, jener Zweig der Indogermanen, der die Perser, Meder und Skythen des Altertums sowie in der Jetztzeit die Pārsen Indiens, den Hauptteil der seßhaften Bevölkerung Persiens, die Luren und Kurden, die Tādschik Mittelasiens, die Osseten und Tat des Kaukasus usw. umfaßt. Ist Indien die Heimat des Buddha, dessen Lehre nach Innerasien und

[1]) Eine allgemeinverständliche Darstellung der indischen Religionen auf streng wissenschaftlicher Grundlage bietet Helmuth von Glasenapp, Brahma und Buddha, Die Religionen Indiens in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Berlin, 1926.

dem Fernen Osten vordrang, so kann sich Iran rühmen, Zarathuštrō hervorgebracht zu haben, dem Nietzsche seine Gedanken in den Mund legte[1]).

Geheimnisvolles Dunkel umgibt die Persönlichkeit dieses Religionsstifters. Je mehr die Forschung sich um ihn und sein Werk bemüht, um so stärker häufen sich die Probleme. Schon für das Altertum war Zarathuštrō der Erzzauberer und Urmagier, und so versteht man, wie enttäuscht das auf mystische Offenbarungen erpichte 18. Jahrhundert war, als der Franzose Anquetil Duperron zuerst aus Indien nüchtern und unphantastisch anmutende Originalschriften der Zarathuštrier nach Europa brachte[2]). Die Wissenschaft hat sich der heiligen Texte dieser Mazdayasnier bemächtigt, steht aber trotz aller Bemühungen und trotz der Heranziehung vieles neuerschlossenen Materials noch vor zahlreichen Rätseln.

Die vergleichende Sprachforschung hat ergeben, daß Inder und Iranier einst eng zusammen gehörten und sich dann trennten, um im Induslande wie auf der iranischen Hochfläche getrennte Wege zu gehen. Früher nahm man ziemlich allgemein an, daß die Arier aus den innerasiatischen Steppengebieten nach Ostiran gelangten. Der eine Zweig von ihnen wäre über den Hindukusch nach Indien gezogen, der andere wäre nach Westen gegangen, um mit den Reichen der Meder und Perser in den Gesichtskreis der griechischen Welt zu dringen. Nun haben neuere Funde aus der Hauptstadt des Hethiterreiches gezeigt, daß ein indischer Stamm im 14. Jahrh. v. Chr. in Vorderasien saß; in Syrien und Palästina erscheinen Dynasten mit arischen Namen, neben solchen indischer Prägung finden sich auch welche ausgesprochen iranischen Charakters. Es ist eine offene Frage, ob das herrschende Volk im Hethiterreiche indogermanischer Herkunft war. Vieles spricht dafür, in ihnen Angehörige einer nicht indogermanischen kleinasiatischen Völkergruppe zu sehen, als deren letzten Überrest man die Georgier des Kaukasus betrachten kann. Die Anklänge an indogermanische Formen, die man bei der Sprache der herrschenden Schicht des Hethiterstaates entdecken will, erklären sich vielleicht daher, daß die Indogermanen unter den Einfluß der „Kleinasiaten" gerieten. Sah man ehemals nur in Hochasien die Heimat des indogermanischen Urvolks, so gibt es daneben heute eine andere Anschauung, die

[1]) Nietzsche meinte natürlich nicht den geschichtlichen Zarathuštrō, sondern verwandte nur seinen Namen bei der Schaffung einer eigenen Gestalt.

[2]) s. aber noch heute die Zeitschrift „Die Drei", 5, 1925.

in Südrußland oder Nordeuropa die ältesten Sitze der Indogermanen sucht. Danach wären die Arier, d. h. die Iranier und Inder, wahrscheinlich über den Kaukasus nach Vorderasien gekommen und hätten sich von dort aus erst über die iranische Hochfläche nach Indien begeben. Die Arier sollen dann etwa am Asowschen Meer gesessen haben, wo sich in klassischer Zeit noch ein Volksstamm der Sinder findet[1]). (Strabon XI, 2, 10.)

Die Frage nach der „Urheimat" der Indogermanen läßt sich zurzeit überhaupt nicht einwandfrei beantworten, und jeder Versuch der Lokalisierung verschiebt schließlich nur das Problem, da dann die Frage auftaucht, woher denn nun das ursprüngliche Volk in die sogenannte „Urheimat" gekommen ist. Bei der Behandlung der Angelegenheit spielen in Laienkreisen vielfach noch rassentheoretische und politische Erwägungen mit. Aber auch innerhalb der Wissenschaft sind die Ansichten durchaus geteilt. Mag man sich auf Grund des sprachwissenschaftlichen und archäologischen Befundes nun für irgendein Gebiet zwischen Nordeuropa und Hochasien entscheiden, festzustellen ist, daß einmal indogermanische Völker, die Thraker, Illyrer und Griechen, von Norden her auf der Balkanhalbinsel auftauchen, und daß dann von Westen aus die Phryger, der indogermanische Bestandteil der Armenier (Haikʿ) usw. nach Kleinasien übergehen. In den hethitischen Archiven glaubt Forrer den Beweis für das Vorhandensein eines achäischen Großreiches, das Griechenland und die Inselwelt umfaßte, im 14. Jahrh. v. Chr. entdeckt zu haben. In den Stürmen, die mit dem Eindringen der indogermanischen Völkerwelle in Kleinasien zusammenhängen, ist das Reich der Hethiter untergegangen.

Die Arier, d. h. der indische und iranische Zweig der Indogermanen, dürften dagegen zuerst im östlichen Iran aufgetreten sein. Die frühesten erreichbaren vorderasiatischen Zeugnisse aus dem zweiten Jahrtausend v. Chr. weisen bereits auf die Scheidung der Arier in Inder und Iranier hin[2]). Von Osten, also von Iran her,

[1]) Den Namen Indien haben die Griechen von den Persern übernommen, die die indische Bezeichnung Sindhu in der Form Hindu wiedergaben. Die Sinder wären nach Rostowzeff, Iranians und Greeks, wie andere Mäotier keine Indogermanen, sondern Angehörige der Urbevölkerung. „Kleinasiatische" Namen auf indischem Gebiet weist nach Autran, Phéniciens, S. 97 Anm. 2. In der Nähe der Sinder sitzen Achäer, die nach Marr „Japhetiten" wären. (Der japhetitische Kaukasus. Braun, Die Urbevölkerung Europas.)

[2]) Sehr alte Entlehnungen aus dem Arischen oder Uriranischen, die etwa auf die südliche Wolgagegend hinweisen, lassen sich für das Finnische feststellen, s. M. Jacobsohn, Arier und Ugrofinnen.

werden die Arier nach Syrien, Palästina und Nordmesopotamien gelangt sein, was freilich nicht ausschließt, daß einzelne Stämme gelegentlich über den Kaukasus gekommen sein können, finden sich doch die iranischen Skythen, die vor der Zerstörung Ninivehs durch die Meder 612 v. Chr. Vorderasien heimsuchten und sogar 28 Jahre lang beherrschten, neben Thrakern in den südrussisch-karpathischen Ebenen. Ein von Osten ausgehender skythischer Vorstoß brachte in Südrußland um 700 v. Chr. die Kimmerer in Bewegung, die vielleicht Thraker waren, wie die mit ihnen zusammenmarschierenden Treren, deren Fürsten aber iranische Namen tragen[1]). Später gingen skythische Rückwanderer, die sich der Oberherrschaft der königlichen Skythen entzogen, wieder nach Osten (Herodot IV, 22). Das Auftreten von Indern in Vorderasien und zwar als Einwanderer von Osten, von Indien her, darf um so weniger verwunderlich erscheinen, als wir ja aus weit späterer Zeit das Auftauchen der indischen Zigeuner in Westasien und Europa als Analogie besitzen und daraus schließen müssen, daß ähnliche Völkerzüge schon früher denkbar sind.

Es ist anzunehmen, daß die Arier in erster Linie Viehzüchter waren, die freilich auch über Kenntnisse vom Ackerbau verfügten. Jedoch spielte dieser bei den Nomaden eine untergeordnete Rolle. Die Verhältnisse werden kaum wesentlich verschieden von denen gewesen sein, die sich noch in der Gegenwart bei den Stämmen Mittelasiens finden, die halbseßhaft weite Züge zwischen den Sommerweiden und dem Winteraufenthalt unternehmen und dabei gelegentlich Feldfrüchte anbauen. Erst in Ostiran sind die neu Eingewanderten im wesentlichen zur Seßhaftigkeit übergegangen, und einer der Führer dieser Bewegung war Zarathuštrō, der große iranische Religionsstifter.

Die Arier, die nach Indien abwanderten, treten uns im Ṛgveda bereits auf einer fortgeschrittenen Stufe entgegen. Die Scheidung zwischen Indern und Iraniern ist zwar völlig ausgesprochen, man findet aber in den an Ostiran grenzenden Bezirken Zwischenstufen, wie den Stamm der Kambodscha, nach dem Kambyses seinen

---

[1]) Herodot V, 3 kennt auf dem Balkan in der Nachbarschaft der Veneter am adriatischen Meer die Siginnen, die sich selbst als Auswanderer aus Medien bezeichneten. Den gleichen Stamm erwähnt Strabon XI, 11, 8 in Nordpersien in der Nähe des Kaspischen Meeres. Über die Kimmerer s. Schmidtke, Die Japhetiten der Völkertafel, Breslau 1926, S. 32 ff.

Namen zu tragen scheint[1]). Überhaupt muß man sich ein ähnliches Nebeneinander vorstellen, wie es noch in der Gegenwart in jenen Gegenden herrscht.

Welche Völkerschaften von den Ariern in Iran vorgefunden worden sind, ist vorläufig noch ein Rätsel, das um so schwerer aufzuhellen ist, als die archäologische Erforschung Persiens und des benachbarten Afghānistān durchaus im Argen liegt. Nichtiranische Völkerschaften wie die Tapuren, Marder usw. werden unter den Achämeniden erwähnt; die Kaspier finden sich in den iranisch-indischen Grenzgebirgen und später an der Mündung von Kur und Araxes ins Kaspische Meer. In den westiranischen Grenzgebirgen saßen die Kassiten, die Babylon erobern und beherrschen konnten. Das südwestliche Iran war schließlich Sitz des uralten Reiches Elam, des Rivalen von Babel und Aššur. Memnon[2]), der den Trojanern zu Hilfe eilt, wird mit Elam in Verbindung gebracht, wo „Äthiopen" saßen, d. h. vielleicht drawidische Stämme, neben denen in den Bergen Weiße unbekannter Herkunft festzustellen sind. Vereinzelt hatte man auf Grund verschiedener Tatsachen an elamische Beziehungen zu Indien und Südarabien gedacht[3]). Entdeckungen, die Sir John Marshall[4]) in Nordwestindien in Mohendscho Daro und Harappā machte, haben ergeben, daß dort Siegelsteine vorkamen, die den in den ältesten Schichten der elamischen Hauptstadt Susa zutage gekommenen Siegeln aus dem vorchristlichen Jahrtausend entsprechen, während einzelne der noch unentzifferten Zeichen solchen der viel späteren südarabischen Alphabete ähneln[5]).

Elam, das dem assyrischen Reiche erlag, wurde der Ausgangs-

[1]) J. Charpentier, Zeitschr. für Indologie und Iranistik II S. 140 f.

[2]) Er ist vielleicht mit der elamischen Gottheit Aman Kasibar identisch vgl. G. Hüsing, Or. Lit. Ztg. 1904.

[3]) So ist z. B. der Name des Zinns *κασσίτερος* im Griechischen elamischen Ursprungs. Der gleiche Ausdruck findet sich im Sanskrit wie im Arabischen. G. Hüsing, Or. Lit. Ztg. 1907.

[4]) Die Funde selbst stammen von zwei Beamten des indischen Archäologischen Dienstes, Rakhal Das Banerdschi und Daya Ram Sahni.

[5]) Mit den Sumerern haben diese nordwestindischen Siegel nichts gemein. Ein solcher Siegelstein wurde in Harappā übrigens bereits in den 70er Jahren des vor. Jahrhunderts gefunden, damals aber nicht beachtet, vgl. A. Cunningham, Archaeolog. Survey of India V, 1872/3, S. 105 ff. Abb. T. XXXIII N. 1. Ein neues Siegel bei Scheil, Revue d'assyriologie Bd. 22. Zur Frage des Verhältnisses von Elam zu Sumer s. Bock, Die Strichinschriften von Susa, Königsberg, 1924. Über elamische Kultureinflüsse s. König, Corpus inscr. elam. I S. VII. Nur Babylonien betont Scheftelowitz, Ztschr. f. Buddhismus VII.

punkt der persischen Macht. Kyros, dessen Name nicht aus dem Iranischen, sondern aus dem Elamischen gedeutet wird, (Kuraš, der Hirte) trug zunächst den Titel eines Königs von Anšān, eines elamischen Bezirkes, ehe er sich König der Perser nannte[1]). Als eigentlichen Namen des Kyros führt Strabon XV, 3, 6 Agradates an, worin Pott (Zeitschr. der D. Morgenl. Ges. 1859 S. 423) und Rapp (a. a. O. 1866 S. 98) bereits den „von Ahurō Geschaffenen" gesehen haben. Susa blieb eine der Residenzen der Achämeniden und das Neuelamische erscheint neben dem Altpersischen und Babylonischen auf den Inschriften der Großkönige.[2]) Wie weit der elamische Einfluß nach dem Innern und nach Osten reichte, wissen wir nicht. Wenn sich aber schon der Gründer des Achämenidenstaates nach Indien wandte, so hatte er vielleicht nur ebenso an alte elamische Überlieferungen angeknüpft wie bei der Einnahme Babylons, dessen Götter die siegreichen elamischen Herrscher einst in ihr Land geschleppt hatten.

Die Einwirkungen Elams auf Iran verdienen jedenfalls die ernsteste Beachtung, ist doch da der Weg gegeben, auf dem in früher Zeit Vorstellungen aus dem vorderasiatischen Kulturkreise nach Persien wie nach Indien und noch weiter gedrungen sein können. Man muß sich z. B. darüber klar sein, daß die Verkehrsverhältnisse der ältesten Epochen nicht wesentlich verschieden waren von denen der Zeit vor den Eisenbahnen und Dampfschiffen, daß jedenfalls der Fortschritt äußerst gering war im Vergleich zu den Riesenmaßen der Entwicklung der letzten hundert Jahre. Herodot beschreibt die Handelsstraße, die von den griechischen Pflanzstädten in Südrußland bis zur chinesischen Grenze führte, und jüngste Funde des russischen Forschers Kozlow sollen in der nördlichen Mongolei für die Zeit vor Christi Geburt künstlerische Einflüsse der sogenannten griechisch-skythischen Mischkunst zeigen.

---

[1]) Bei Jesaja 21,2 wird Kyros als „Elam" bezeichnet, einfach mit dem Namen des Landes, dessen König er war.

[2]) Anšān scheint wenigstens zur Zeit der Achämeniden diejenige Landschaft Elams gewesen zu sein, in der Susa lag, so daß Herodot und Aischylos mit Recht in Susa die alte, nun zum Mittelpunkt des Reiches erhobene Hauptstadt des Kyros sehen, während nach anderen Überlieferungen erst Dareios I. Susa zur Residenz gemacht haben soll. Ein Abradatas, Freund des Kyros, soll nach Xenophon Kyrup. 5, 1, 3 und 7, 1, 32, König in Susiana gewesen und 546 bei Sardes gefallen sein. Er wäre, wenn nicht eine Verwechselung mit Kyros' Namen Agradates vorliegt, also ebenfalls in Elam neben Kyros Herrscher gewesen, so daß dieser erst nach 546 Anšān und das übrige Elam unter seinem Szepter vereinigt hätte.

Über die religiösen Vorstellungen der alten Iranier vor Zarathuštrō können wir nur indirekt Schlüsse ziehen. Die heiligen Schriften der Mazdaisten sind lediglich in Trümmern auf uns gelangt. Sie sind in Zeiten, wo man ihre Sprache nicht mehr oder nur unvollkommen verstand, neu redigiert oder nach der mündlichen Überlieferung aufgezeichnet worden. Wichtige Teile sind in Verlust geraten, weil nach der Eroberung Irans durch die Araber die Zarathuštrōanhänger immer mehr verschwanden und weil die übrig gebliebenen Reste nur diejenigen Abschnitte immer wieder abschrieben, die für den gottesdienstlichen Gebrauch unerläßlich waren. Unter den erhaltenen Bruchstücken befinden sich nun solche, die sprachlich einen sehr altertümlichen Eindruck machen und die in ihrer stark persönlichen Färbung den Schluß zulassen, daß sie im wesentlichen von Zarathuštrō selbst herrühren, während viel spätere Texte zwar auch Zarathuštrō redend und handelnd einführen, aber nicht auf den Stifter selbst zurückgehen.

Die Deutung dieser Texte, der Gāthā, bietet außerordentliche Schwierigkeiten und ist noch längst nicht abgeschlossen. Sind sie inhaltlich auch durchaus verschieden vom Ṛgveda der Inder, so stellen die „Verspredigten" Zarathuštrōs, wie sie Chr. Bartholomae genannt hat, in ihren Metren ein Gegenstück zum Ṛgveda dar; und auch die sprachlichen Formen sind oft derart übereinstimmend, daß man ganze Sätze der Gāthā ins Altindische übertragen kann[1]). Um die Wiederherstellung wenigstens eines Teiles der Texte haben sich Andreas in Göttingen und Jak. Wackernagel in Basel besonders verdient gemacht, indem sie versuchten, aus der uns vorliegenden Redaktion aus sāsānidischer Epoche (3. u. 4. Jahrh. n. Chr.) die ursprüngliche Lesung herzustellen, wie sie unter den Arsakiden festgelegt worden war[2]). Da wir es mit religiösen Texten zu tun haben, häufen sich die Schwierigkeiten des Verständnisses, ist doch schon

[1]) A. Meillet, Trois conférences sur les Gāthā, nimmt auch für die Gāthā des Zarathuštrō die sogen. ākhyāna-Theorie an, die Oldenberg für den Ṛgveda aufgestellt hat (Z. Gesch. d. altind. Prosa. Gött. Abh. 1917). Danach wären die vorhandenen metrischen Teile durch verloren gegangene Prosastücke eingeleitet und verbunden gewesen. Das Wort gāthā (Gesang, Vers) kommt auch im Ṛgveda vor.

[2]) Es ist klar, daß die Vorschläge von Andreas und Wackernagel für die Wiederherstellung der Gāthā auch Kritik gefunden haben. Zurzeit bilden sie, die von berufenen Kennern des Iranischen, Altindischen und der antiken Geisteswelt ausgehen, allen vereinzelten Einwänden zum Trotz die sicherste Grundlage für die Forschung. Die bisher vorliegenden Übersetzungen von Yasna 29 bis 32 finden sich in den Nachr. der Göttinger Akademie 1909, 1911 und 1913.

die Ausdrucksweise moderner Denker oft genug nicht eindeutig. Die Tradition der Pārsengemeinden, die der Erklärung des Awesta dient, gewährt bei jüngeren Stücken manchen Anhalt, für die älteren Abschnitte versagt sie völlig. Um so reizvoller erscheint die Aufgabe, das Geheimnis Zarathuštrōs zu lösen. Freilich gehen die Ansichten in fast allen Punkten völlig auseinander, und es ist nicht leicht, überhaupt einen gesicherten Ausgangspunkt für die Forschung zu gewinnen.

Festzustellen ist zunächst, daß die Sprache der Gāthā nicht identisch ist mit dem Altpersischen der Inschriften der Achämenidenkönige. In dieser haben wir den Dialekt des Südwestens, der Landschaft Persis, vor uns. Wohin aber gehört die gāthische Sprache? Namhafte Forscher sehen darin einen ostiranischen Dialekt, wofür Anklänge bei den Sprachen iranischer Bewohner der Pāmirgegenden sprechen. Neuerdings ist aber die Behauptung aufgestellt worden, daß die Gāthā in medischer, also nordwestiranischer Sprache abgefaßt sind[1]). Doch vermag dies nicht zu überzeugen. Man wird gut tun, auch weiterhin an der ostiranischen Herkunft der gāthischen Sprache festzuhalten.

Der Gedanke an Medien taucht auf, weil die pārsische Überlieferung Zarathuštrōs Heimat in dieses Land verlegt[2]). Die Meder, die ursprünglich Arier hießen (Herodot VII, 62), haben als erstes iranisches Volk ein einheitliches Staatswesen geschaffen, dessen Machtbereich sich bis nach Kleinasien erstreckte. Unter Kyros rissen die Perser die Führung an sich. Als Alexander das Achämenidenreich stürzte, entstand in dem von ihm geteilten Medien in der Landschaft Atropatene ein Priesterstaat, der die mazdaistischen Traditionen hochhielt. Ein ähnliches Gebilde findet sich übrigens unter den Seleukiden auch in der Persis, wo Priesterfürsten Münzen mit den Symbolen des Feuerkults prägten.

---

[1]) Tedesco, Le Monde oriental 15, 1921, S. 184ff., S-A, Upsala 1924, dem sich A. Meillet in Paris anschließt, Trois conférences sur les Gāthā S. 26f. Für die ostiranische Theorie sind besonders wichtig Lommels Ausführungen in der Festschrift für Andreas.

[2]) Daß die iranischen Sprachen Mittelasiens, deren genauere Kenntnis wir den Funden in Chinesisch-Turkestan verdanken, keine verwandten Züge mit dem Gāthischen aufweisen, ist wohl einfach darauf zurückzuführen, daß es sich um die nomadisierenden „Tūryō" handelt, die Zarathuštrō bekämpft. Diese gehörten zwar auch zur iranischen Gruppe, ihre Sprache mag aber von der der Ackerbauer und Viehzüchter der Gāthā ebenso verschieden gewesen sein, wie die der seßhaften Perser von der der Kurden und Bachtiāren (Luren) heute abweicht. Die Pāmirdialekte stimmen dagegen vielfach zu den gāthischen Formen. Über ein nach Merw weisendes sprachliches Argument s. Lommel, D. Lit. Ztg. 1926 Sp. 943f.

Die Magier, die später als die mazdaistische Priesterschaft erscheinen und von denen der Aufstand des Gaumāta gegen Dareios ausging, werden von Herodot (I, 101) als ein medischer Stamm bezeichnet. So lag es nahe genug, Zarathuštrō, den die mazdaistische Priesterschaft als ihren Vorläufer und Stifter für sich in Anspruch nahm, mit Medien in Verbindung zu bringen. Freilich deuten alle Anzeichen des Awesta selbst, so auch die Aufzählung der arischen Länder im jungawestischen Vidēvdāt, nach dem Osten, wo das Aryanō vaējō, das Arierland der heiligen Schriften der Mazdaverehrer, gelegen haben dürfte. Man hat die Folgerungen aus den Angaben des Awesta mit der pārsischen Tradition so zu vereinigen gesucht, daß man erklärte, Zarathuštrō sei zwar in Medien geboren, habe aber in Ostiran gelehrt, eine Kompromißlösung, die sich zum mindesten nicht beweisen läßt. Vorläufig bleibt nichts weiter übrig, als die Frage der Herkunft Zarathuštrōs ungeklärt zu lassen, obwohl die Sprache der Gāthā für den Osten in die Wagschale fällt, aber daran festzuhalten, daß er in Ostiran als Prediger wirkte.

Ebensowenig läßt sich Bestimmtes über die Zeit seines Auftretens sagen. Eine ganze Anzahl hervorragender Forscher (A. V. W. Jackson, A. Meillet, J. Hertel, E. Herzfeld, H. Junker usw.) neigt dazu, der Pārsenüberlieferung Glauben zu schenken, die Zarathuštrō 258 Jahre vor Alexander ansetzt. Der in den Gāthā als Schützer des Zarathuštrō gepriesene Fürst Vištāspō soll Hystaspes, der Vater des Dareios gewesen sein, der schon unter Kyros als Satrap in Parthien geweilt habe[1]).

Gewichtige innere Gründe sprechen jedoch gegen eine solche Annahme. Die Lehre, die Zarathuštrō verficht, stimmt nicht zu den eigenen Angaben des Dareios über seinen Glauben und ebensowenig zu den Berichten Herodots über die religiösen Gebräuche der Perser. In den gesamten Achämenideninschriften wird Zarathuštrō nie erwähnt, andererseits wissen die Gāthā nichts von einem großen iranischen Reich. Zum mindesten müßte, wenn man Hystaspes schon vor Kyros als Gouverneur in Ostiran die neue Lehre begünstigen läßt, auf das medische Reich angespielt werden, um so mehr als Zarathuštrō nach der Pārsentradition doch ein Meder sein soll[2]).

[1]) Von Parthien wurde unter Dareios I. Hyrkanien abgetrennt.

[2]) Der Versuch, die im jüngeren Awesta genannten Kaviherrscher, die Kajānier des iranischen Nationalepos, mit den Achämeniden gleichzusetzen, ist wiederholt unternommen worden, so von Gobineau in seiner „Histoire des Perses“. Neuerdings hat

Die Zustände unter den Achämeniden, denen bereits bei Dareios Ahurō mazdå nur der „größte der Götter" ist und die unter Xerxes I. Rosseopfer kennen (Herodot VII, 43), setzen das Verstreichen einer längeren Zeitspanne seit Zarathuštrōs Auftreten voraus. Der Name Vištāspō in der bereits an das mitteliranische Gūštāsp anklingenden Form Kustaspi kommt z. B. in der Landschaft Kommagene im 8. Jahrh. v. Chr. vor[1]). Sehr beachtlich ist der Umstand, daß der Name Mazdaku, d. h. Verehrer oder Anhänger des Mazdå, auf einem assyrischen Tonprisma ebenfalls des 8. Jahrh. genannt wird. Sieht man aber in Ahurō Mazdå, dem „Weisen Herrn" eine oder sogar die bezeichnende Schöpfung Zarathuštrōs, so wird man nicht umhin können, ihn vor das 8. Jahrhundert anzusetzen[2]). Wenn man nun noch die Berechnung der Epoche Zarathuštrōs bei den antiken Schriftstellern in Betracht zieht, eine Tatsache, die C. Clemen[3]) besonders betont hat, so kommt man dazu, für Zarathuštrō eine unbestimmbare Zeit wesentlich vor den Reichsgründungen der Meder und Achämeniden anzunehmen, freilich ohne in der Lage zu sein, ein positives Datum angeben zu können. Von Wichtigkeit ist auch der Name des Mederkönigs Phraortes = Fravartiš, Bekenner, was auf die Anhängerschaft zu der Mazdareligion bezogen werden könnte.

Die Gāthā, die erhaltenen Verspredigten Zarathuštrōs, tragen durchweg den Stempel seiner Persönlichkeit. Auf den ersten Blick machen sie einen völlig anderen Eindruck als etwa die Hymnen des Ṛgveda. Das Mythologische fehlt fast ganz, und auch von Riten oder priesterlichen Gebräuchen ist nichts zu spüren. Zwischen den Gāthā und dem sonstigen religiösen Schrifttum des alten Ostens besteht der gleiche Unterschied wie zwischen den Kundgebungen der übrigen orientalischen Machthaber und den stolzes Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit atmenden Inschriften des Dareios. Am ehesten lassen sich Zarathuštrōs Gāthā den Aussprüchen der ältesten griechischen Weisen vergleichen. Der indi-

---

J. Hertel das gleiche getan, ohne freilich damit überzeugen zu können. Vgl. Indo-Iran. Quellen u. Forsch. Heft V.

[1]) Aus dem 9. Jahrh. v. Chr. liegt noch der Name Kundaspi = *Vindāspa vor. S. E. Meyer, Ztschr. f. vergl. Sprachforschung 1908, 42 S. 16f. Berl. Sitzungsberichte 1925 S. 253. Justi, Iranisches Namenbuch S. 373.

[2]) Der Assara mazaš auf einer Tontafel Aššurbanipals (Hommel, Proc. Soc. Bibl. Archaeol. 1899, 127ff.) kann außer Betracht bleiben.

[3]) Zuletzt Ztsch. f. Missionskunde. 1925, 40, S. 45ff.

viduelle Zug bei Zarathuštrō und ähnlich bei Dareios ist durchaus unorientalisch. Aus der dumpfen Masse erhebt sich das überragende Ich des religiösen Führers und des großen Königs, der bei allem ehrerbietigem Zeremoniell nicht über willenlose Sklaven gebot. Die Welt der alten Iranier ist abendländisch aufgebaut und der tiefste Grundzug der zarathuštrischen Lehre steht im vollen Gegensatz etwa zum Indischen, er mutet westlich an, und Nietzsche hat mit sicherem Gefühl eine wesensverwandte Figur in Zarathuštrō empfunden.

In „Ecce homo" heißt es bei Nietzsche[1]): „Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im Munde des ersten Immoralisten, der Name Zarathustra bedeutet: denn was die ungeheure Einzigkeit jenes Persers in der Geschichte ausmacht, ist gerade dazu das Gegenteil. Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehen, — die Übersetzung der Moral ins Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich ist sein Werk. Aber diese Frage wäre im Grunde bereits die Antwort. Zarathustra schuf diesen verhängnisvollen Irrtum, die Moral: folglich muß er auch der erste sein, der ihn erkennt."

Das dualistische Weltbild, der Widerstreit zweier Grundmächte, fällt denn auch als der Wesenszug der zarathuštrischen Lehre zuerst ins Auge. Der uralte Gegensatz von Licht und Finsternis wird schon bei den Primitiven auf dem Wege über die Erfahrung vom Nützlichen und Schädlichen ins Ethische übertragen. Gut und Böse stehen einander gegenüber und werden die Reiche der lichten Geister und der finsteren Dämonen, da der Primitive die Begriffe sich als Wesen darzustellen bemüht, ist doch das Bildhafte der Sprache bis heute ein zu Mißverständnissen Anlaß gebender Faktor.

Der Dualismus Zarathuštrōs beschränkt sich jedoch nicht einfach auf den Gegensatz Gut und Böse, ja den von Licht und Finsternis kennt er gar nicht (Yasna 44, 5), denn er fragt Ahurō Mazdå, wer wohlwirkend Licht und Finsternis, Schlaf und Wachen, Morgen, Mittag und Nacht geschaffen habe. Nacht und Finsternis sind für Zarathuštrō also nichts Schlechtes. Wenn Zarathuštrō einfach den Widerstreit von Gut und Böse gelehrt hätte, dann wäre seine Doktrin nicht besonders neuartig, auch nicht für seine Zeit, denn alle Götterlegenden jeglicher Völker sind voll von

[1]) S. 117f. der Inselausgabe.

Schilderungen des Streites mit Dämonen und bösen Mächten. Aus Babylonien und Ägypten sind solche Mythen bekannt. Von zwei Grundprinzipien weiß China in Yin und Yang, dem Männlichen und Weiblichen. Zu dualistischen Welterklärungen gelangt nach einer Periode des Monismus die griechische Philosophie in Empedokles und Anaxagoras.

Zarathuštrō dachte allerdings nicht wissenschaftlich-philosophisch, sondern religiös. Die Scheidung in den Bereich des Guten und des Bösen in der sichtbaren Welt mag er vorhandenem volksmäßigem Empfinden entnommen haben. So viel sei denen zugestanden, die an die Leistung der Persönlichkeit nicht zu glauben vermögen, sondern die überall nur „Abhängigkeiten" wittern. Über diese einfache Einteilung griff aber Zarathuštrō weit hinaus. Er erkannte den Unterschied zwischen der geistigen (manyava-, manaŋha-) und der körperlichen (astvant-) Welt, um seine eigenen Ausdrücke zu gebrauchen.

Die Gottheit ist für ihn rein geistiger Natur. In der Welt des Geistes herrscht sie uneingeschränkt. Ihr Charakter, die wichtigste Schöpfung Zarathuštrōs, wird noch zu erörtern sein. Ist die geistige Welt, für die freilich nicht bei Zarathuštrō, sondern später in der Wiederaufnahme uralter arischer Vorstellungen das strahlende reine Licht als Symbol gesetzt wird, der unbestrittene Bereich Gottes, so bildet das sichtbare Dasein den Kampfplatz des Guten und des Bösen. Nicht sind wie im späteren Mazdaismus Ahurō Mazdå (Ōrmuzd) und Aŋrō Manyuš (Ahriman[1]) die Gegner, deren Machtbezirke sich dann im Manichäismus so trennen, daß die Erlösung der Lichtteile aus der Vermischung mit der Finsternis und damit die dauernde Scheidung der beiden Reiche den Sinn des Weltgeschehens bildet. Vielmehr stehen sich in der sichtbaren Körperwelt die zwei „uranfänglichen Zwillinge" gegenüber[2]), der preisenswerte und der böse Geist, der auch der schlechte oder der lügnerische heißt, wobei man an die Erziehung der alten Perser zur Wahrheit denkt und an des Dareios Vorwurf gegen seine Widersacher, daß sie logen.

---

[1]) Die Form *Ἀρειμάνιος*, die schon bei Aristoteles bezeugt ist, zeigt, daß der Name Ahriman bereits in der Achämenidenperiode bekannt war. Über die verschiedenen Erklärungen für das i s. Urmensch und Seele S. 44, wo Anm. 1 z 22 v. u -ohyo zu lesen ist, d. i. die von Andreas für -ahya angesetzte ursprüngliche ostiranische Form. S. auch Lommel, Festschr. f. Andreas S. 104 f.

[2]) Yasna 30, 3 vgl. Yasna 45, 2.

Der preisenswerte Geist, auch der preisenswertere oder preisenswerteste Geist genannt, — man hat den awestischen Ausdruck dafür auch mit einer christlich anmutenden Wendung vielfach als heiliger Geist wiedergegeben — ist die in der sichtbaren Körperwelt sich offenbarende Kraft Gottes, oder wenigstens eine Seite dieser Kraft, deren andere Wirkungen durch die weiteren Potenzen der „preisenswerten Unsterblichen" versinnbildlicht werden. Die Gottheit selbst bleibt gleichsam außer Berührung mit der körperlichen Welt. Ihre Eigenschaften werden gewissermaßen spezialisiert, wenn wir in den Gāthā als besonderes Wesen den „Schöpfer des Rindes" finden, dem die „Seele des Rindes" ihre beweglichen Klagen über die Mißhandlung des Rindergeschlechts durch die Menschen vorträgt, bis Zarathuštrō zu seinem Fürsprecher bestellt wird. Ein ähnlicher Gedankengang findet sich bei Platon, nämlich in der Phase, als die Ideen immer mehr ins Reich des Übersinnlichen verwiesen werden und die göttliche Idee des Guten mit keinerlei Tätigkeit behaftet werden kann. Da erscheint der Demiurg als Schöpfer der Welt, indem er dem Formlosen Gestalt verleiht und so den Kosmos, die geordnete Welt, schafft. Die Stellung des Demiurgen im platonischen System und die allmähliche Wandlung von Platons Anschauungen[1]) können hier außer Betracht bleiben; insofern als der Demiurg aber später bei den Gnostikern und Neuplatonikern[2]) teilweise sogar als Schöpfer der schlechten materiellen Welt, als böses Element auftritt, ist er von Interesse, berühren sich in der Auffassung von einem vom rein geistigen Gott verschiedenen Weltschöpfer doch platonische und iranische Vorstellungen, die zusammen mit den Lehren der verschiedensten orientalischen Völker der hellenistisch-spätantiken Geisteswelt das Gepräge verleihen. An eine Abhängigkeit Platons ist jedoch ebensowenig wie bei der „bösen Weltseele" beim Demiurgen zu denken, schon weil die gāthische Doktrin in der Zeit Platons längst in Iran selbst in Vergessenheit geraten war[3]).

[1]) Wichtig ist namentlich der Gesichtspunkt, daß Platon keine Rangordnung zwischen der Idee des Guten und dem Demiurgen kennt, während der Neuplatonismus, der mit platonischem aristotelisches Gut zu verbinden trachtet, ganz hierarchisch aufgebaut ist; auch darin spürt er im Orient verwandte Züge, freilich nicht im Iran Zarathuštrōs.

[2]) Das Wesen Ahurō Mazdâs schildert Porphyr, freilich in einer Zarathuštrō fremden anthropomorphen Art, indem er den Körper der Gottheit mit dem Licht, die Seele mit der Wahrheit vergleicht. (Vita Pyth. 41.)

[3]) S. Platon und der Orient, Berlin, 1927.

Freilich behaupten die Pārsen, namentlich bei der Auseinandersetzung mit Christen und Hindus, daß ihr Glauben von jeher monotheistisch gewesen sei. Für Zarathuštrōs ursprüngliche Lehre trifft dies durchaus zu. Nun bestand in der Epoche der Sāsāniden eine mazdaistische Richtung, die der Zervaniten, die in der Zeit das höchste Prinzip erblickte. Man hat versucht, diese Lehre für die älteste Periode des Mazdaismus in Anspruch zu nehmen[1]), und sogar die Spekulationen der altionischen Mystik und der Orphiker vom iranischen Zervanismus abhängig machen wollen[2]). Das Zeugnis des Eudemos von Rhodos, eines Schülers des Aristoteles, kann nicht als Beweis für das Bestehen der zervanitischen Ansicht im 4. Jahrh. v. Chr. angesehen werden, ist es doch gerade bei Damaskios überliefert, einem jener Neuplatoniker, die unter Iustinian bei den Persern Zuflucht fanden (Caucasica II, S. 125). Er übertrug einfach die damals herrschende Lehre des Zervanismus[3]) auf die Zeit des Eudemos. In Wahrheit sind bei der Auffassung der Zeit als des obersten Prinzips „chaldäische" Spekulationen maßgebend gewesen, die ja neben phrygischem und orphischem Material[4]) auch den Mithraismus beeinflußt haben. Eine an den Zrvan, den auch die Manichäer in Ostturkestan entsprechend der in der Sāsānidenzeit im offiziellen Mazdaismus herrschenden zervanitischen Richtung als den höchsten Gott preisen, anklingende Gestalt, nämlich der Kronos, findet sich nun im Mithraskult. „Chaldäische" Einflüsse lassen sich in der achämenidischen Religion seit dem 5. Jahrh.

---

[1]) H. Junker, Warburg-Vorträge I, 1923, S. 144 u. 164, der den Begriff des obersten Zrvan bis in die ältere iranische Periode verfolgen will. Nach S. 164 gehört die Gestalt der Zeit vor Zarathuštrō an, laut S. 144 wird der zervanitische Dualismus im älteren Zoroastrismus gelehrt. Zrvan wäre also der durch Ahurō Mazdå ersetzte ehemalige Hauptgott.

[2]) Für orphische Einflüsse im Mithraismus s. Cumont-Gehrich-Latte, Die Mysterien des Mithra, S. 22 Anm. 4, 97 Anm. 4, dort wird aber auch der Mithrakult vom Zervanismus abhängig gemacht, vgl. auch Cumont, Oriental religions in Roman paganism S. 150f. O. Kern, Orpheus.

[3]) Vidēvdāt 19, 13; 16 erwähnt den Luftraum (v. Wesendonk, Urmensch und Seele S. 69 Anm. 2) und die Zeit. Von Ahurō Mazdå wird Vid. 19, 9 erklärt, Spəntō Manyuš habe in der unendlichen Zeit geschaffen. Schon hier sind „chaldäische" Einwirkungen denkbar.

[4]) Eisler, Warburgvorträge II. S. 333 f., der freilich a. a. O. S. 334 Anm. 1 babylonische Vorbilder für die iranischen Zrvanvorstellungen angibt. Vgl. auch R. Eisler, The Quest 1923, S. 252 ff. Zur Frage des Zervanismus s. noch K. Ziegler, Roschers Myth. Lex. s. v. Theogonieen. Scheftelowitz, Ztschr. f. Indol. u. Iran. IV, S. 317 ff. Waldschmidt u. Lentz, Berl. Abhdlg. 1926, 4, S. 71.

v. Chr. nachweisen, so bei der Göttin Anāhitā, einst eine altarische Wassergottheit, die unter Artaxerxes II. die Züge der vorderasiatischen Ištar annimmt. Es ist die gleiche Zeit, in der sich im Perserreich das Aramäische als Verkehrssprache durchsetzt, dessen Schriftzeichen nach der Aufgabe der schwerfälligen Keilschrift das Vorbild der iranischen Schriftarten wurden. An Zeugnissen für „chaldäische" Einwirkungen auf Iran fehlt es auch sonst nicht. So gehört hierher die aller Astrologie zugrunde liegende Anschauung, daß der Aufbau des Weltalls (Makrokosmos) dem des Menschen (Mikrokosmos) entspricht. Man hat (A. Goetze, Reitzenstein, H. H. Schaeder) solche Auffassungen als „persische Weisheit in griechischem Gewande" hinstellen wollen. Auch wenn der große Būndahišn, ein in islamischer Zeit abgeschlossenes mittelpersisches Werk, das u. a. zahlreiche astronomische Hinweise gibt, vielfach älteres Material aus einem verloren gegangenen Abschnitt des Awesta über die Weltschöpfung, dem Dāmdādh Nask, enthält, so kann man die darin niedergelegten Ansichten doch nicht ohne weiteres als iranisch ansprechen, wenn man darunter die ursprünglichen Anschauungen der iranischen Völker, nicht jedoch die schon in achämenidischer Zeit entstandene Mischreligion versteht[1]). Zutreffend hebt Scheftelowitz, Asia Major I, S. 466, hervor, daß die einleitenden Worte des 28. Kap. des Großen Būndahišn „pa dēn guft" „in dem religiösen Buch heißt es" sich durchaus nicht auf besonders alte Texte beziehen müssen.

---

[1]) Letztere bezeichnet Reitzenstein als iranisch, so daß in sachlicher Hinsicht kein Gegensatz zwischen seiner und der hier vertretenen Auffassung besteht. Zur Vermeidung von Mißverständnissen wäre es vielleicht besser, die von Reitzenstein gemeinte Religionsform nicht als iranisch, sondern als achämenidisch zu bezeichnen. S. Studien zum antiken Synkretismus S. 126 ff. Bei der Verwendung des Ausdrucks „achämenidisch" wäre der Hinweis auf den Synkretismus gegeben, der diese Periode beherrscht. Ob man im einzelnen das Babylonisch-Vorderasiatische, das Ägyptische oder Iranische bei späteren Erscheinungen mehr oder weniger betonen will, ist eine Frage des wissenschaftlichen Standpunkts. So sagt z. B. H. Junker von den Aionvorstellungen (Iran. Quellen der hellenist. Aionvorst. S. 150 Anm.): „Auch da, wo eine Herübernahme babylonischen Stoffes stattgefunden hat, kommt doch in der Verwendung dieses Stoffes die iranische Art voll zur Geltung." Bei der Erklärung der 4. Ekloge Vergils zieht z. B. Norden (Die Geburt des Kindes) neben chaldäisch-iranischen Einschlägen besonders Ägypten heran, während v. Gall, *Βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die iranisch-jüdische Eschatologie betont. Alle Gegensätze lassen sich mehr oder weniger vereinigen, wenn man sich vor Augen hält, daß das Achämenidenreich ein Sammelbecken für alle möglichen Anschauungen der Völker war, die es politisch in sich schloß. Trotzdem muß versucht werden, die „achämenidischen" Vorstellungen, die als solche weiter gewirkt haben, in ihre Bestandteile aufzulösen.

In eine andere Vorstellungsreihe als die der Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos gehören die kosmologischen Mythen aus sehr alter Zeit, die das Weltall aus dem zerstückelten Körper eines Riesen, einem Weltei oder Ähnlichem hervorgehen lassen. Hier sind primitive Anschauungen am Werk, wie sie auch bei der weitverbreiteten Annahme der „Mutter Erde" zu belegen sind. Aber selbst wenn das Mikrokosmoskapitel des Großen Būndahišn mit dem Dāmdādh-Nask, der an sich doch weit älter sein könnte, „in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. v. Chr. fixiert gewesen sein muß" (H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus S. 209), heißt das durchaus noch nicht, daß hier rein iranisches Gut vorliegt. Im Gegenteil sind gerade für das 5. Jahrh. vorderasiatische Einflüsse besonders wahrscheinlich, um so mehr als Schaeder (a. a. O. S. 218f. Anm.) nach Junkers Feststellung des Welthoroskops im Großen Būndahišn (Vorträge der Bibl. Warburg I, 1923 S. 165 u. 170) die astrologische Bestimmung des Schicksals des Urmenschen treffend als sekundäre Umgestaltung der Legende erkannt hat.

Würde die Zrvanspekulation aber sogar im 4. vorchristlichen Jahrh. nachweisbar sein[1]), so würde das an dem nichtiranischen Charakter dieser Lehre nichts ändern, sondern ihre „chaldäische" Herkunft im Sinne des von Boll und Gressmann angenommenen chaldäisch-iranischen Synkretismus wäre gerade in jener Zeit wahrscheinlich, was schon Spiegel gesehen hat (Eranische Altertumskunde Bd. II S. 9). Der Hinweis des Pseudo-Moses von Chorene I, 6 (so ist Urmensch und Seele S. 69 Z. 4. von oben zu lesen) auf die „berosianische Sibylle" (vgl. Pausanias X, 12, 5) kann außer Betracht bleiben; Langlois (Collection des Historiens pp. arméniens

[1]) Der als Vorbild des Sarapis (O. Weinreich, Neue Urkunden z. Sarapisrel., Tübingen 1909, Rostowzeff, Festschr. für Graf Bobrinsky, E. v. Stern, Archäol. Anz. 1912, Sp. 150) anzunehmende pontische chthonische Gott Darzales ist thrakischer, nicht iranischer Herkunft und hat daher mit Zrvan nichts unmittelbar zu tun. (Reitzenstein, Studien z. ant. Synkret. S. 100 Anm. 2). Den großen Gott in den skythischen Gebieten Südrußlands darf man weder ohne weiteres mit Ahurō Mazdå noch mit Mithrō gleichsetzen, auch ist die in jenen Gegenden nachzuweisende Große Göttin nicht Anaïtis. (Rostowzeff, Iranians and Greeks in South Russia S. 104ff.) Im Bosporus finden sich Sanerges als der Große Gott und Astara als Große Göttin. (Rostowzeff, a. a. O. S. 179f.) Beides weist nach Kleinasien, Sanerges hängt vielleicht mit Sabazios, dem thrakischen Vegetationsgott, und dem kilikischen Sandon zusammen. Daß nachträglich durch Einflüsse aus dem Achämenidenreich auch Mithrō und Ahurō Mazdå zu den pontischen Skythen drangen und dort mit einheimischen Gottheiten gleichgestellt wurden, entspricht den Vorgängen im Kaukasus, in Armenien und Kappadokien. (Vgl. Über georgisches Heidentum, bes. S. 83ff.)

Bd. II S. 59 Anm. 6) bringt diese Äußerung bereits mit den sibyllinischen Orakeln in Verbindung (III, 2, 105ff.) (vgl. Bousset, Zeitschr. f. neutestam. Wissensch. 1902 S. 27f). Zu der ganzen Frage Schnabel, Berossos und die babylonisch- hellenistische Literatur, Leipzig-Berlin 1923; über die mögliche Benutzung der Schriften des Berossos durch den Verfasser der chaldäischen Sibylle a. a. O. S. 29 u. 33. Zeruan ist einfach eine Übersetzung von Kronos = Chronos. (Geffcken, Nachr. d. Gött. Ges. d. W. 1900 S. 37f.). In Pseudo-Moses von Chorene ist Alexander Polyhistor, der Exzerptor des Berossos, nach der Chronik des Eusebios verwertet (Eusebios, Chron, I, S. 38f.). Wenn es beim Pseudo-Moses dann weiter heißt, der Magier Zradašt (Zarathuštrō), König der Baktrer, d. h. der Meder, was wie alle Hinweise auf das Königtum des Religionsstifters auf eine mißverstandene Stelle des Ktesias zurückgeht (Diodor, bibl. hist. II, 6, 2ff. C. Clemen, Die griech. u. lat. Nachr. über die pers. Rel. S. 21f. u. S. 38 unter Hinweis auf Jackson, Zoroaster, S. 154f.), erkläre Zeruan für den Fürsten und Vater der Götter, so liegt hier wohl eine Äußerung des armenischen Kompilators vor, an die sich dann wieder nach der Bemerkung, Zradašt habe noch viele Fabeln über Zeruan vorgebracht, die aber hier nicht am Platze seien, Auszüge aus der berosianischen Sibylle schließen. Mit dem *ἄπειρος αἰων* auf dem Grabdenkmal Antiochos I. von Kommagene ist wohl einfach die Ewigkeit gemeint, in die der König eingeht; wenn man mit Gressmann, Die hellenistische Gestirnreligion S. 23f die Stelle (Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. Leipzig 1903 Nr. 383 Z. 39ff.) anders auffaßt, so heißt es, daß, wenn die Seele des Antiochos zum himmlischen Thron des Zeus-Oromasdes entsandt worden ist, der Körper ruhen soll bis zur „unendlichen Ewigkeit". Das wäre dann der Zrvan akarana des jüngeren Awesta, nicht jedoch der höchste Gott Zrvan, der über Ahurō Mazdå und Aŋrō manyuš steht. Ebenso kann man in Z. 112 den *χρόνος ἄπειρος*, der die Menschengeschlechter kraft der *μοῖρα* ihres Lebens (= *τύχη*) zur Nachfolge in Kommagene einsetzen soll, wieder einfach als die unendliche Zeit auffassen in ihrem Ablauf, braucht hier aber durchaus nicht den obersten Gott der Zervaniten zu sehen. Wäre aber sogar dies anzunehmen, so erhalten wir nur einen neuen Beweis für chaldäisch-iranisch-griechischen Synkretismus in Kommagene aus einer Periode, die verhältnismäßig nahe an den mithrischen Kronos-Aion rückt, dessen Darstellungen freilich alle aus späterer Zeit herrühren. Hier liegen nach Gressmann a. a. O. S. 24 weder

griechische noch iranische, sondern babylonisch-assyrische Motive vor. Den Zervanismus bis in die Periode der jüngeren Achämeniden hinaufzuversetzen, unter denen eine weitgehende Religionsmischung bezeugt ist, erscheint dann auch unbedenklich. (Über georgisches Heidentum S. 39.) Der phönikische Bēl-Kronos (Philon von Byblos bei Eusebios praep. ev. I, 10, 36f. S. 39a), den Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium S. 179ff. behandelt hat, entspricht dem chaldäischen Bēl, der ein Schicksalsgott ist. Nun erklärt sich auch die Bezeichnung des „Zaruam“ [1]) als τύχη bei Theodor von Mopsuhestia (Photii, Bibl. 81) und bei späteren Autoren, so auch bei Esnik von Kołb, der Theodor benutzt hat. Bereits vor Theodor von Mopsuhestia scheint Basileios (ep. 258, 4) auf die Zrvanlehre anzuspielen. Seine Ausführungen betreffen insbesondere Kappadokien. Theodors Schriften waren bei den Nestorianern für die Exegese wie für die Dogmatik maßgebend, die z. B. in einer Synode unter Īšōʿjahbʰ (580—596) jede Abweichung von Theodor verdammten. (Hoffmann, Auszüge aus den syrischen Akten pers. Märt. S. 116). Esnik (übersetzt von J. M. Schmid, Wien 1900, armenische Textausg. der Mechitharisten von S. Lazzaro Venedig 1825—26 und 1863 sowie 1914), der in Syrien und Konstantinopel Studien getrieben hat, soll seine Schrift namentlich zur Aufklärung der armenischen Geistlichkeit verfaßt haben, verfolgt also damit praktische, nicht aber literarische Zwecke. Schaeder, gestützt auf I. M. Schmids Wiedergabe von Kalemkiars Untersuchungen (Wider die Sekten Einl. S. 8ff.) bezeichnet den Bischof, der ja kein gelehrtes Material zu bieten beabsichtigte, als „literarischen Freibeuter von einem selbst für die armenische Literatur ungewöhnlichen Format“ (Untersuchungen z. antiken Synkretismus S. 239) [2]). Übrigens glaubt Schaeder (a. a. O.) auch die syrischen Märtyrerakten, die sich mit Zurwan als Anfang aller Dinge und Vater des Ōrmuzd wie des Ahriman befassen, (Lidzbarski u. Noeldeke, Festgr. f. Roth. S. 34ff., v. Wesendonk, Urmensch u. Seele S. 67, Junker, Die iranischen Quellen der Aionvorst. S. 144f., 171) auf Theodor von

[1]) Junker, Warburg Vortr. I S. 156 führt als griechisch überlieferte Formen „Zarnuan, Zarnam“ (?) an. Über astrologische Anschauungen im Zervanismus s. Scheftelowitz, Ztschr. f. Indol. u. Iran IV, bes. S. 328ff. Die von Scheftelowitz vertretene Anschauung, daß der Zervanismus erst in sāsānidischer Zeit entstanden sei, überzeugt freilich nicht.

[2]) L. Mariès, Le De Deo d'Eznik de Kolb, Rev. des Ét. arm. 1924 u. 1925, S.-A. Paris 1924 S. 40ff. meint, Esnik habe außer Theodor auch Diodor von Tarsos benützt.

Mopsuhestia zurück führen zu können, während er die von F. Cumont, Textes et monuments rel. aux mystères de Mithra Bd. I S. 17ff. aufgestellte Ansicht wiederholt, das von Elišē (cap 2) wiedergegebene Edikt des sāsānidischen Ministers Mihr-narsēh an die Armenier sei nur ein Exzerpt aus Esnik. Auf die Änlichkeit der Widerlegung der mazdaistischen Religion — nicht des Religionsedikts — bei Esnik und Elišē macht auch Justi, Grdr. d. iranischen Phil. Bd. II. S. 529 Anm. 2 aufmerksam[1]). Wie Elišē schildert ferner Lazar von P'arpi 19ff. das Auftreten des Mihr-narsēh. Dabei wird ausdrücklich ein Erlaß wiedergegeben, den König Jezdegerd II. an den armenischen Adel gerichtet haben soll und dem eine religiöse Ausarbeitung der Priesterschaft beilag. (Lazar, 26). Diese priesterliche Darstellung der mazdaistischen Religion könnte bei Elišē erhalten sein, während der begleitende Erlaß dort fehlt. Was Lazar von P'arpi über die religiösen Ansichten des Mihr-narsēh berichtet, sind im übrigen nichts wie allgemeine Redensarten über Verehrung von Sonne, Mond, Feuer usw. Für die Neigung des Mihr-narsēh zum Zervanismus haben wir aber noch einen anderen Beweis. Der eine seiner Söhne, und zwar der älteste, hieß Zorvāndādh[2]), und ein für diesen bestimmtes Dorf nannte der Minister Zorvāndādhān. (Noeldeke, Ṭabari S. 109ff.).

Esnik hat, wie wir gesehen haben, nicht zu seinem Vergnügen oder um mit seiner Wissenschaft zu prunken, den Theodor von Mopsuhestia ausgeschrieben, sondern weil für die armenische Geistlichkeit offenbar das Bedürfnis bestand, über die Zrvandoktrin Bescheid zu wissen. Religionsgespräche und Disputationen waren damals an der Tagesordnung, und für diese mußten die Verfechter des christlichen Standpunktes gewappnet sein. Die Kundgebung der Magier, die zu dem Erlaß des Mihr-narsēh gehörte, war die Einleitung zu einer religiösen Auseinandersetzung, die zum Übertritt einer Reihe armenischer Großer zum Mazdaismus führte, während Vartan der Mamikonier sich gegen den in Kämpfe gegen die

[1]) S. A. Meillet, Journ. As. 1902 I S. 548f. Einen Text des Theodor bar Chōnai bei Pognon, Inscr. mandaïtes, 2, S. 111 zieht heran A. Carrière, La naissance d'Ormizd et d'Ahriman, Paris 1900.

[2]) S. auch den Namen Zorvāndāt bei Bartholomae Z. Sasan. Recht V S. 11. Justi, Iran. Namenbuch s. v. Zarwāndāδ und Zrovandūχt. Alle diese Namen stammen aus sāsānidischer Zeit; auch zwei der zwölf Magier, die Jesus anbeteten, sollen Zarwāndādh geheißen haben. Vgl. Zum Ursprung des Manichäismus, Eph. orient. Sept. 1926 S. 6. Zorvānduχt war die Tochter Schāpūrs II. (309/10—379) und Gattin Chosraus III. von Armenien.

Hephtaliten verwickelten Großkönig Jezdegerd II. erhob, diesem aber 451 unterlag. Bei der Auseinandersetzung mit den Armeniern wie mit den syrischen Christen mußte den Mōbedhs daran gelegen sein, den von christlicher Seite erhobenen Vorwurf der Vielgötterei und des Götzendienstes zu entkräften, wofür ihnen die Zrvantheorie die beste Handhabe bot. Die syrischen Märtyrerakten wie das Schreiben der Magier, das Mihr-narsēh sich zu eigen machte, dürften daher in der Bezugnahme auf zervanitische Gedankengänge den tatsächlichen Verhältnissen entsprechen und nicht nur literarische Anleihen darstellen, selbst wenn Elišē die Darstellung des Esnik benützt haben sollte. Eine solche zervanitische Richtung innerhalb der offiziellen mazdaistischen Religion kann man um so mehr als bestehend annehmen, als Mānī, wie auch Schaeder, a. a. O. S. 353 Nachtr. zugibt, nachdem er S. 282 die Gleichsetzung des „Vaters der Größe", d. h. des obersten Lichtgottes der Manichäer mit Zurvān (Zrvan) erst in Ostiran oder Zentralasien durchgeführt werden läßt, die zervanitische Gestaltung des Mazdaismus besonders berücksichtigte. (Vgl. v. Wesendonk, Zum Ursprung des Manichäismus, Pettazzoni, La religione di Zarathustra S. 190.)[1] Eine Häresie war der Zervanismus also nicht (so richtig Schaeder a. a. O. S. 239), sondern die zeitweilig vorherrschende Form der amtlichen Theologie. Sie war nicht nur Theodor von Mopsuhestia zu Beginn des 5. Jahrh. bekannt, auch der alexandrinische Dichter Claudianus schildert in seinem Gedicht zu Ehren Stilichos um 400 den Urgott als aevum immensum in einer von einer Schlange umwundenen Höhle. (De consulatu Stilichonis II, 424ff., Greßmann, Ztschr. f. Kirchengesch. N. F. 4, 1922, S. 175ff., D. hellen. Gestirnreligion S. 17, Norden, Die Geburt des Kindes S. 42f.). Pettazzoni (La religione di Zarathustra S. 197) läßt Jezdegerd II. sogar persönlich zum Parteigänger der Zervaniten werden. In Wirklichkeit wird die Zrvantheologie unter ihm (438—457) wie unter seinem Vorgänger Bahrām V. (420—438) maßgebend gewesen sein, während die strengen Dualisten sich erst allmählich wieder durchsetzten. Die mittelpersische Literatur weist denn auch gelegentlich Spuren der Zervanlehre auf (Mēnūgh-i-xradh, [Spiegel, Eran. Altertumskunde Bd. II S. 6f., Junker, Die iran. Grundlagen der Aionvorstell. S. 42ff.], Gr. Būndahišn[2] VI 68 [Schaeder,

[1] Scheftelowitz, Ztschr. f. Indol. u. Iran. IV S. 317 ff.

[2] Da man sich aus praktischen Gründen auf eine Umschreibung einigen muß, ist hier mit dem Grdr. d. iran. Phil. Būndahišn gewählt worden. Das u in bun-, Grund, Princip, ist an sich kurz, die mittelpers. Texte geben es jedoch meist lang wieder.

Studien usw. S. 222], Zādsparam 4, 4 [Schaeder a. a. O. S. 223 Anm.]). Als zervanitisch ist die Abhandlung ʿUlemā-i-Islām angesprochen worden, und bei Schahrastānī finden sich drei mazdaistische Richtungen angeführt, unter denen die Zervaniten erscheinen. Lange gehalten hat sich, wie die Turfānfragmente ergeben, der Zervanismus in Mittelasien. Dort stand der Mazdaismus, wenn man von der manichäischen Bewegung absieht, dem Buddhismus und dem nestorianischen Christentum gegenüber und mußte darauf bedacht sein, mit diesen Religionen in Wettbewerb treten zu können. Dafür schien die Zrvanspekulation eine ebenso geeignete Handhabe wie im Westen zu bieten.

Hinsichtlich der Darlegungen der mazdaistischen Sekten bei Schahrastānī ist, was bereits „Urmensch und Seele" S. 174 Anm. 3 vorher ausgeführt wurde, Schaeder a. a. O. S. 236ff. recht zu geben, daß Schahrastānīs Aufstellung ein besonderer geschichtlicher Wert nicht beizulegen ist. Es kann ebensowohl mehr als weniger Richtungen innerhalb des Mazdaismus gegeben haben[1]). Immerhin sind Schahrastānīs Ausführungen (S. 179ff. ed. Cureton) über die mazdaistischen Lehrmeinungen nicht völlig unbeachtlich und bei kritischer Beurteilung auch verwendbar. Ihrer Herkunft nach sind sie unbedingt literarischer Natur, wenn es auch nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit liegt, daß er, der aus dem chorāsānischen Gebiet an der Grenze von Chwārizm stammende islamische Gelehrte, mit Mazdayasniern in Berührung gekommen ist. Der Aschʿarit Schahrastānī, der den Fiqh, d. h. die Rechtswissenschaft, wie den Kalām und die Hadīthwissenschaft sorgsam studiert hat, will natürlich die Religionsmeinungen innerhalb wie außerhalb des Islām in erster Linie vom Standpunkt der islamischen Scholastik aus behandeln, dabei fällt, wie gesagt, für den, der dieses auf der Durcharbeitung schriftlicher Quellen beruhende Werk mit den nötigen Vorbehalten zu benützen versteht, aber doch manches treffende Licht auf die einzelnen Lehren. So rechnet Schahrastānī die Mazdaisten nicht wie die Manichäer zu den Dualisten. (Vgl. v. Wesendonk, Die Lehre des Mani S. 65 Anm.) Alle drei Richtungen, die Schahrastānī aufzählt, verfechten die Auffassung, daß der gute Gott dem Ahriman über-

[1]) Schon bei dem auf Poseidonios fußenden Plutarch (De Iside et Osiride cap. 46) ist das Bestehen verschiedener Richtungen bei den Mazdaisten angedeutet. Plutarch behauptet nämlich, manche nähmen zwei Götter an, während andere, zu denen Zoroaster zähle — vgl. die Zarāduschtīja des Schahrastānī — nur den besseren für einen Gott, seinen Gegner aber für einen Dämon ansähen.

legen ist. Die sog. Zarāduschtīja (S. 186 ed. Cureton) sehen in Gott den obersten Schöpfer von Licht und Finsternis; Jazdān, der also dem gāthischen Spəntō manyuš entspricht, und Ahriman stehen dagegen am Anfang der geschaffenen Dinge der Welt. Es werden dann von Schahrastānī verschiedene Lehrmeinungen erwähnt — wie die: nur das Licht habe ein wirkliches Dasein, während die Finsternis ihr lediglich wie ein Schatten anhafte. Das deutet auf Diskussionen in mazdaistischen Kreisen, deren literarischer Niederschlag in irgendeiner Form bis zu Schahrastānī gelangt ist. Schaeder behauptet (a. a. O. S. 237) Schahrastānī wisse bei den Gayōmarthiern (Kajūmarthīja) nichts von einer besonderen Verehrung des Gayōmard. Als Ansicht der Magier, zu denen die Kajūmarthīja gerechnet werden, erklärt Schahrastānī (S. 182 ed. Cureton), die erste Person sei Gayōmard gewesen, während — das soll die Auffassung der Zervaniten sein — man zuweilen Zarwān, der Große, dafür sage; der letzte Prophet sei Zarādušt. Dann folgt die Angabe, die Kajūmarthīja hätten Gayōmard für Adam angesehen. Wenn Gayōmard als Person bezeichnet wird, was Schahrastānī (a. a. O. S. 183) auch als die Ansicht der Zervaniten von Zarvān wiedergibt, so heißt das, daß er als ein Geschöpf des höchsten Gottes betrachtet wird, etwa so wie die Amə̄šå spəntō als Geschöpfe (dāman-) des Ahurō Mazdå in den Gāthā erscheinen (Yasna 44). In der Erwähnung des Zarathuštrō als des letzten Propheten — der Sōšyans ist fortgelassen — kann man eine Andeutung der Annahme sehen, Gayōmard, Zarathuštrō und der Sōšyans seien Anfang, Mitte und Ende der Schöpfung. (Näheres Urmensch und Seele S. 176 Anm. 1.) Daß die Kajūmarthīja Gayōmard als den ersten Fürsten, d. i. den Urkönig, ansehen sollen, stimmt zu Ausführungen der mittelpersischen Literatur. (Urmensch und Seele S. 178 mit Anm. 2.) Nirgends ist aber von einer göttlichen Verehrung des Gayōmard die Rede. (Urmensch S. 176 Anm. 1, jetzt auch Schaeder Unters. pp. S. 237.) Bei den Zervaniten ist nach Schahrastānī Zarwān eine Person, d. h. ein vom höchsten Gotte geschaffenes Wesen, wenn er auch die erste Person ist. Dies stimmt nicht zu den bekannten oben dargelegten Auffassungen der Zrvan-anhänger, für die Zrvan der Urgott ist. Vielleicht enthalten Schahrastānīs Darstellungen aber doch einen Kern von Treffendem, indem die Behauptung, auch Zrvan sei ein dāman-, ein Geschöpf, von den Vertretern der streng orthodoxen Strömungen gegen die Zervaniten vorgebracht wurde. In Schahrastānīs Ausführungen, die an sich kein systematisches

Bild der Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Mazdaisten bieten, hätte sich also ein Teil der internen Auseinandersetzung bewahrt, und Schahrastānīs direkte oder wohl wahrscheinlicher indirekte Quelle würde auf die Kreise der Orthodoxie zurückgehen, die allmählich die Zrvantheologie, wenigstens in den westlichen Teilen des Sāsānidenreichs, verdrängt. Dies ist um so wahrscheinlicher, als Schahrastānī eine ganze Reihe von Spielarten der Zervaniten zu kennen vorgibt, was darauf schließen läßt, daß diese verschiedenen Ansichten über den Ursprung des Übels in seiner Vorlage den Zervaniten zugeschrieben wurden, die danach keine geschlossene Gruppe gebildet hatten.[1]) Ob die orthodoxe Bewegung unter Schāpūr II. (309/10—379), nicht Chosrau II., wie Schaeder, Untersuchungen pp. S. 353 behauptet[2]) — Chosrau II. Āparvēz herrschte von 590—628 —, schon mit der endgültigen Redaktion des Awestakanons durch Ādhurbādh-i-Māraspandān zusammenhängt, sei um so mehr dahingestellt, als gerade für das beginnende 5. Jahrh. viele Zeugnisse für das Überwiegen des Zervanismus sprechen. Vielleicht sieht man den Anknüpfungspunkt der orthodoxen Bemühungen eher in der Neubearbeitung der Pahlawīübersetzung des Kanon unter Chosrau I. (531—579), bot doch gerade eine solche Arbeit Gelegenheit zur Aussprache mit den verschiedenen Richtungen und war doch die Regierung des großen Sāsānidenschāhs eine Blüteperiode der iranischen Literatur und Wissenschaft. Aus der Zeit Chosraus I. liegt andererseits das Zeugnis des Damaskios vor, der anscheinend dem Eudemos von Rhodos zervanitische Ansichten in den Mund legt, aber der Beginn der orthodoxen Reaktion bedeutet nicht die Beseitigung der zervanitischen Theologie, die sich in den östlichen Bezirken besonders lange hielt. Allerdings könnte man tatsächlich auch an den von Schaeder für Schāpūr II. ein-

[1]) Esnik und die syrischen Quellen lassen Ormuzd und Ahriman aus einer neben Zrvan stehenden Mutter hervorgehen, Theodor von Mopsuhestia und Elišē zufolge entstehen sie unmittelbar aus Zrvan. Mariès, De Deo S. 40. Manichäische Fragmente im arsakidischen Norddialekt, der nach Andreas Zurvōn nie als Bezeichnung der höchsten Gottheit kennt, setzen für Zärwan „Vater". Waldschmidt und Lentz, Berl. Abh. 1926, 4, S. 71.

[2]) Auch S. 243 Anm. 1 findet sich eine ungenaue Bemerkung. Schaeder hat offenbar nicht gesehen, daß die von ihm vermißte manichäische Kosmogonie nach Theodor bar Chōnai, in der Schaeder eine maßgebliche auf Mānī selbst zurückgehende Darstellung einleuchtend nachweist, worüber an anderer Stelle mehr, in „Die Lehre des Mani" S. 28ff., behandelt wird. Wer sich für berufen erachtet, Zensuren auszuteilen, sollte die inkriminierten Schriften zum mindesten lesen.

gesetzten Chosrau Āparvēz denken, denn unter ihm soll durch die berufensten unter den Magiern eine neue Auslegung der kanonischen Literatur erfolgt sein. (Haug, Essay on Pahlavi S. 147, wo die betreffende Stelle des Dēnkart angeführt wird.) Schahrastānī erwähnt (S. 185 ed. Cureton) eine Sekte der Mashīja, wobei nicht ganz klar ist, ob es sich um eine Unterabteilung der Zervaniten oder der Mazdaisten überhaupt handelt. Die Mashīja werden Anhänger einer Seelenwanderungslehre gewesen sein, führt doch nach Schahrastānī (S. 133 ed. Cureton) eine der Stufen der Seelenwanderung die Bezeichnung al-mash, und zwar nennt er vorher ausdrücklich Magier und Mazdakiten als Vertreter dieser Richtung. Die Mazdakiten hält A. Christensen, Kawādh I. et le communisme mazdakite, für eine Abzweigung von den Manichäern und zwar für eine solche, die auf den manichäischen Sektierer Bundos unter Diocletian zurückgeht (Joh. Malalas 309). Tatsächlich hat man es hier wohl mit einer vom Mazdaismus ausgehenden Bewegung zu tun, wie an anderer Stelle ausgeführt werden soll. (Deutsche Literatur-Zeitung.) Nun glaubt Schaeder (a. a. O. S. 239 Anm. 1) in den Mashīja die Māsīja des Fihrist ul 'ulūm des an Nadīm sehen zu sollen (Flügel, Mani S. 58, v. Wesendonk, Die Lehre des Mani S. 36). Wenn nach den Māsīja ein Teil des Lichtes am Weltende bei der Finsternis bleibt, so ist das doch nicht ganz dasselbe, als wenn die Mashīja lehren, daß anfangs nur das Licht bestanden hätte, von dem ein Teil sich in Finsternis verwandelt habe. Hier werden ähnliche Erwägungen über den Ursprung des Übels zu vermuten sein, wie sie auch sonst aus der mazdaistischen Spekulation überliefert sind. Über den Seelenwanderungsglauben bei den Manichäern s. Zum Ursprung des Manichäismus S. 17. Schahrastānī scheint sich über die Grundlehre der Mashīja selbst nicht im klaren befunden zu haben, da er sie einmal als Vertreter der Seelenwanderungslehre ansieht, dann wieder mit der Verwandlung des Lichts in Finsternis zusammenbringt. Wären die Mashīja die Māsīja und also Manichäer, dann müßten sie Licht und Finsternis als koexistierende Grundprinzipien betrachten und könnten nicht von der Verwandlung des Lichtes in Finsternis sprechen. Auf Schahrastānīs Stellungnahme scheint jedoch in diesem Falle nicht viel zu geben zu sein.

II.

Die Frage der Herkunft des Übels, die den Gegenstand so mancher theologischen und philosophischen Betrachtung abgibt,

wird in den Gāthā nicht einwandfrei beantwortet. Es heißt, daß die beiden uranfänglichen Geister sich ihren Bereich selber wählten, der zu der Lüge haltende Geist das Tun des Bösesten, der heiligste Geist aber die Wahrheit oder die Rechtsordnung (Yasna 30, 5). Hiernach scheint wie in dem Mythos von Lucifer, dem gefallenen Engel, der Entschluß zum Schlechten im Bösen Geist, der bei Zarathuštrō nirgends als fest umschriebene Persönlichkeit erscheint, selbständig gereift zu sein, wenn auch die Frage offen bleibt, woher der Hang zum Üblen bei ihm wie bei den Menschen herrührt. Denn auch den Menschen steht die Wahl zwischen den beiden Pfaden durchaus frei. Zarathuštrō kennt keine unerbittliche, sinnlos waltende Vorherbestimmung, sondern läßt dem Menschen die Freiheit des Willens. (Yasna 30, 3.) Auch die Daēvā haben sich freiwillig auf die Seite des Bösen gestellt. (Yasna 30, 5.) Schließt man sich der Wiedergabe einer schwierigen Gāthāstelle durch A. Meillet an[1]), so haben die schlechten Menschen sogar die Dämonen, die Daēvā, geschaffen, sie sind also eine Ausgeburt der menschlichen Wahl zwischen Gut und Böse, genau wie diese Schlechtgesinnten die Raserei, die später als der Dämon Aēšmō personifiziert erscheint, der Asmodäus des Alten Testaments, und die Grausamkeit zum Anwachsen bringen durch ihre bösen Gedanken, ihre Zungen und ihre schlechten Taten — diese Dreiheit von Gedanken, Wort und Handlung gehört übrigens zu den ständigen Begriffsreihen des Mazdaismus und bezeichnet später die drei Vorstufen des Paradieses, die in den Sphären der Sterne, des Mondes und der Sonne liegen sollen; humāta-, hūxta- und hvaršta- im jüngeren Awesta entsprechen der Tat, dem Wort und dem Gedanken in den Gāthā[2]). Die Neigung zur Dreiteilung nicht nur hier, auch bei den Ständen usw. verdient Beachtung. Die Dreiheit von Gedanken, Worten und Werken kennt auch Herakleitos (fr. 112 Diels).

Die streng ethische Einstellung der zarathuštrischen Lehre ist bezeichnend. Sie dürfte ein Erbteil der arischen Zeit sein und tritt bei den Indern, etwa im Buddhismus, wie bei den Persern deutlich hervor. Die sittliche Rechtsordnung, Ṛta bei den Indern, Urtom bei den Iraniern (Aša-), soll in der Welt regieren, wie bei

---

[1]) Yasna 49, 4. Trois conférences sur les Gāthā S. 57. Vgl. Yasna 32, 2, wo Zarathuštrō die Daēvā und ihre Verehrer dem bösen Geist, der Lüge und der Überheblichkeit entsprossen nennt.

[2]) Yasna 34, 1 vgl. 33, 2.

den Ostgermanen Wotans Speer das Recht schützt[1]). Anhänger des Urtom heißen die Frommen, die Zarathuštrōs Lehre nachfolgen. Zahlreiche Namen der alten Perser sind mit dem Element Arta- (d. i. Urtom) zusammengesetzt. Die Richter und Gerichtsherren (ahū- und ratu-) spielen schon in den Gāthā eine bedeutende Rolle im diesseitigen Leben wie beim Ende der Dinge, wenn Ahurō Mazdå als der höchste Gerichtsherr und Zarathuštrō als der Richter auftreten werden. Der Rechtspflege haben die Achämenidenkönige die ernsteste Aufmerksamkeit gewidmet; die Richter faßten ihr Amt sehr hoch auf, und schon Kyros dem Großen wird die Beseitigung der Privatrache und die ausschließliche Übertragung des Rechtsschutzes an die Gerichte zugeschrieben, ein Schritt, zu dem sich das römische Recht erst langsam durchrang. Auch für die dem Perserreich unterworfenen fremden Völker war gesorgt, indem man ihnen in ihren Rechtssachen tunlichst Freiheit ließ. Davon haben u. a. die Juden den Vorteil gehabt, die von Kyros aus dem Exil in die Heimat entlassen wurden und sich dort nach ihren Gebräuchen und Ansichten einrichten konnten.

Mit der Rechtsordnung hängen zwei arische Göttergestalten eng zusammen, Varuṇa und Mitra, um die altindischen Bezeichnungen zu gebrauchen[2]). Die Ansicht, daß der ursprüngliche arische Glauben in erster Linie auf die Verehrung von Naturkräften zurückgeht, hat von der Forschung berichtigt werden müssen. Ethische und abstrakte Begriffe treten im arischen Denken weit mehr hervor, als man ehedem annahm. Die einzelnen Götterpersönlichkeiten sind vielfach verschwommen und wenig fest umrissen. Diesen Hang zum Spekulativen und Abstrakten trägt u. a. auch die germanische Religion[3]), ähnliches findet sich bei den Italikern, insbesondere bei den Römern, soweit es sich um die ursprünglichen, noch nicht von Etruskern und Griechen beeinflußten Vorstellungen

---

[1]) Der Wotanskult soll sich von Südosten, von der Gegend des Schwarzen Meeres aus, verhältnismäßig spät bei den übrigen germanischen Stämmen ausgebreitet haben.

[2]) Iranisch Mithrō, Mihira, Mihr, griechisch Mithras. Über Varuṇa s. Kretschmer, Wien. Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 33.

[3]) Solche Abstraktionen stehen neben Naturgottheiten. Charakteristisch ist das Verschwommene dieser germanischen Anschauungen, denen die fest umschriebenen Persönlichkeiten der griechischen Religion fehlen. Interessant sind die Standesgötter im Veda, Indra, der Vertreter des arischen Kriegeradels, und Agni der der Priesterschaft. Bei den Germanen hat man in Donar den Exponenten der Bauernschaft, in Ziu und Wotan die der Krieger sehen wollen oder aber auch die mit diesen Göttern verbundenen Waffen Hammer, Schwert und Speer mit verschiedenen Kulturstufen verbunden.

der latinischen Bauern handelt. Verwandte Züge weist auch der Glauben der Litauer auf, die bis an die Schwelle der Neuzeit ihrem Heidentum anhingen. Ganz im Gegensatz zu diesen die Gottheit nicht vermenschlichenden Vorstellungen steht die griechische Götterwelt mit ihren ins Olympische übertragenen menschlichen Verhältnissen. Das Unklare, Grenzenlose ist dem hellenischen Geiste entgegengesetzt, der Grieche sucht überall das fest Umrissene; aus dieser Eigenschaft hat er das begrifflich-wissenschaftliche Denken und die Kunst als Formgestaltung, nicht als Wiedergabe abstrakter Gefühle geschaffen. Varuṇa gilt nun im Ṛgveda als der Hüter des Eides, während Mitra, der „Freund", die Verträge beschirmt. Mitra und Varuṇa, als eine Zweiheit vereint, treten öfters gemeinsam auf, so auch in den Urkunden aus der Hethiterhauptstadt in Kleinasien. Beide Götter sind die Hüter des Ṛta. Es wäre mit dieser Funktion durchaus vereinbar, daß Varuṇa und Mitra zugleich als Naturerscheinungen aufgefaßt wurden, als der Himmel und das Licht, denn mit der Sonne wird Mitra erst in einer weit jüngeren Entwicklungsstufe in Verbindung gebracht, so im kaiserlichen Rom und im sāsānidischen Persien, während für Indien bei dem wohl auf Mithrō bezüglichen Sonnenkult der Sauras iranische Einflüsse maßgebend sind[1]).

Im vedischen Indien hießen Varuṇa und Mitra öfters die asurā, ebenso wird noch eine weitere Gruppe von Göttern, die der Ādityā, damit bezeichnet, die Söhne der „Unendlichkeit"; zu ihnen zählen eben Varuṇa und Mitra. Asura-[2]), ursprünglich das Leben im geistigen Sinne bedeutend, dann für „Gott" gebraucht, wird schon im Ṛgveda gelegentlich als die Bezeichnung der bösen Geister verwandt, während der vedische Ausdruck für göttliche Wesen deva im Awesta (daēva-) sich auf die Dämonen bezieht.

Ahurō Mazdå oder Mazdå Ahurō, der „Weise Herr", heißt nun die Gottheit Zarathuštrōs. Ahurā, „Herren", sind auch die Amәšå spәntō (umuhrå spontō), die als selbständig gewordene Kräfte Gottes in der Welt wirken. Seiner eigentlichen Bedeutung nach kommt der Ausdruck ahura- von der arischen Bezeichnung des Lebens her, aber eben nur in seiner geistigen, nicht körperhaften Form. Es ist beachtenswert für die Art des arischen Denkens

[1]) Bhandarkar, Vaiṣnavism pp. S. 153. Das Bhaviṣya purāṇa Kap. 139 erzählt, daß die Magier von Śākadvīpa (Sakenland in Nordwestindien und Ostiran) von einem Brāhmaṇen des Mihira Gotra abstammen, d. h. des Geschlechts des Mithras.

[2]) Über asura- (ahura-) s. zuletzt I. Charpentier in der Festschrift für Jacobi

in streng geschiedenen Kategorien in früher Zeit, daß der Veda neben dem erwähnten Begriff für das geistige Leben (asu) einen anderen (jīva) für das Lebendige, im Gegensatz zum Toten, Unbelebten besitzt[1]). Das Leben in der körperlichen Welt ist eine Schöpfung des preisenswerten Geistes, der im wahrnehmbaren Dasein tätigen Potenz Ahurō Mazdås; ihm setzt der böse Geist das „Nichtleben" entgegen[2]). Der „Heiler des Lebens" in seiner irdischen Beziehung ist Zarathuštrō[3]).

So hängt der iranische Gottesbegriff eng mit dem Leben zusammen, das Zarathuštrō als eine Gabe der guten Mächte empfand, hat doch Ahurō Mazdå selbst, nicht Spəntō manyuš das Leben geschaffen (Yasna 43,5), wie denn Zarathuštrōs ganze Lehre daseinsbejahend ist. Auch hier zeigt der Ṛgveda in gewissen frühen Stücken eine Verwandtschaft, doch ist die Lebenslust der vedischen Inder, als deren Vertreter Indra erscheint, einfacher und materieller abgestimmt. Es sind die Genüsse des Kriegeradels, die da gepriesen werden. Kaum tritt aber eine Vertiefung des Nachdenkens hervor, da kann auch schon der vedische Weise das bohrende Grübeln und den Hang zur Weltflucht nicht verleugnen, der sich durch die gesamte indische Entwicklung verfolgen läßt.

III.

Über die Herkunft der zarathuštrischen Gottesauffassung sind schon viele Betrachtungen angestellt worden. Man könnte sich fragen, ob Ahurō Mazdå, der „Weise Herr", nicht etwa eine absichtlich gewählte farblose Bezeichnung ist, hinter der sich der

[1]) Freilich ist dieser Sprachgebrauch nicht überall streng durchgeführt, wohl aber kann man den grundsätzlichen Unterschied der Begriffe feststellen. Das awestische ahū, aŋhū Herr, Richter, das vielfach mit ratu zusammen verwandt wird — Gerichtsherr und Richter — wird dagegen zum Stamm hav- „antreiben" gestellt. Eine weitgehende Begriffsscheidung und Spezialisierung ist für primitive Verhältnisse bezeichnend, wo man z. B. Ausdrücke für die einzelnen Vogelarten, nicht jedoch für den Vogel als solchen kennt. Es ist m. E. falsch, anzunehmen, daß z. B. einem Zahlenschema zuliebe beliebige Termini bei Zarathuštrō einfach nebeneinander gereiht werden (Schaeder, Studien S. 300 Anm.).

[2]) Śiva erscheint im späteren Indien als Mahākāla, als die „große Unzeit", d. h. als der Tod.

[3]) Das jüngere Awesta feiert Thritō als den ersten Arzt, der mit von Ahurō Mazdå gebrachten Pflanzen körperliche Heilung schafft. Thritō ist zugleich einer der ersten Presser des Haoma- (Soma-) tranks. Aus Zarathuštrō als dem ethischen Heiler des Lebens entwickelt sich der Begriff des Heilands als des Erlösers der Welt von den bösen Mächten. Die sonst sehr verdienstvolle Schrift H. Fichtners, Die Medizin im Awesta, schiebt Zara-

wahre Name Gottes verbirgt. Er soll für die Eingeweihten geheimgehalten werden. Das hängt mit alten magischen Vorstellungen zusammen, nach denen derjenige Macht und Gewalt über einen Gott oder Dämon erwirbt, der seinen Namen kennt. In dem kabbalistischen Schrifttum finden sich z. B. ausgedehnte Spekulationen über den höchsten Namen Gottes. Aber auch dem Ṛgveda sind solche Erwägungen bekannt[1]). In einem Stück des jüngeren Awesta (Yašt1) erklärt Ahurō Mazdå dem Zarathuštrō, daß der göttliche Name die beste Waffe im Kampf gegen die Daēvā ist, darauf zählt die Gottheit eine Reihe Namen auf, die ihr zukommen. Hier liegt eine spätere Entwicklungsstufe vor, zumal zwei verschiedene Reihen von Namen angeführt werden (1, 7, 8; 1, 12—15). Die mittelpersische Theologie hat die Liste auf 101 und 125 Namen erweitert, ähnlich kennen die Muslime, die gewöhnlich 99 Namen Allāhs annehmen, auch bis zu 1001 solcher.

Es ist aber trotz der mehrfachen Hinweise der Gāthā auf die „Wissenden" sehr wenig wahrscheinlich, daß Zarathuštrō eine geheime Lehre für besonders Eingeweihte predigte, wie wir sie vergleichsweise im Mithraismus oder bei den Manichäern vor uns haben. Vielmehr bedeutet der Ausdruck „Wissend" in den Gāthā wohl nur, daß sie die Lehre Zarathuštrōs überhaupt kennen. Persien gilt in der hellenistisch-römischen Periode und hernach im Islām als eine Hochburg der Mystik. Mysterienkulte in Kleinasien und an sonstigen Stellen des Reiches soll schon Kyros eingesetzt haben[2]). Im Mithraismus, der freilich nur einen von mesopotamischem, kleinasiatischem und anderem Gut überwucherten iranischen Kern aufweist, liegt dann eine ausgeprägte Mysterienreligion vor. Daß die Gāthā mystische Anschauungen nicht kennen, ist für die zarathuštrische Lehre von wesentlicher Bedeutung, was aber mystische Neigungen des Volkes nicht ausschließt. Die Mysterienkulte, die

thuštrō die Zuteilung der Medizin an die Priesterschaft zu, während umgekehrt gerade der Vidēvdāt, der in Fargard 20 die Legende von Thritō enthält, als ein gegen die zarathuštrische Auffassung gerichtetes priesterliches Werk zu betrachten ist.

[1]) I. Hertel, Indo-Iran. Quellen und Forsch. VI. S. 91.

[2]) So das Fest der Sakäen in Zēla im pontischen Kappadokien Strabon XI, 8, 4/5, das aber in Wirklichkeit aus Babylonien stammt und zum Kult der Anaïtis gehört. v. Wesendonk, Über georgisches Heidentum S. 48. Ferner behaupteten die Bewohner von Hierokaisareia, wo noch Pausanias V, 27, 3 Magier kennt, Kyros habe das Heiligtum der persischen Artemis bei ihnen geweiht (Tac. Ann. III, 62). Zu den Kulten von Zēla vgl. W. Schultz, Wiener Ztschr. f. die Kunde des Morgenlandes 32 S. 205 ff. Über mysterienartige Gebräuche zu Pasargadai s. Plutarch, Artaxerxes 3. Pasargadai als Gründung des Kyros s. Q. Curtius, V, 6, 10. Magier und Mysten nebeneinander bei Herakleitos fr. 14 (Diels).

sich in Gebieten mit gemischter Kultur ausbildeten, versuchten dann, sich ein möglichst hohes Alter und einen berühmten Stifter wie Kyros beizulegen.

Es ist außerordentlich schwierig, den Sinn der Gāthā, zumal in ihrer heutigen fragmentarischen Gestalt, klarzustellen. Sie sind in einer bestimmten technischen Ausdrucksweise gehalten, deren Verständnis große Rätsel aufgibt. Um zu begreifen, wie schwer es ist, einen so alten und unseren Vorstellungskreisen fernstehenden Text zu erschließen, muß man sich vergegenwärtigen, was es heißt, einen philosophischen Denker der Gegenwart in eine andere Sprache zu übertragen oder, was an Kenntnissen vorauszusetzen ist, um einen Paracelsus zu begreifen. Besonders gefährlich ist es, worauf I. Hertel mit Recht hinweist[1]), christliche oder, wie hinzugefügt sei, philosophische Anschauungen, die uns geläufig sind, auf den alten iranischen Religionsstifter zu übertragen. Daß man bei dem Werke Zarathuštrōs noch vor den größten Rätseln steht, wird bei genauer Prüfung der Sachlage daher weniger befremden. Immerhin kann der Versuch gemacht werden, zu Zarathuštrōs Gedankenwelt wenigstens den Schlüssel zu finden.

Eine neue Theorie, die I. Hertel aufgestellt hat[2]), sucht von einer altarischen Feuer- und Lichtlehre her Zarathuštrōs religiöse Auffassungen zu erklären. So wird, um nur ein Beispiel zu erwähnen, das Ṛta, die sittliche Weltordnung, mit dem Lichte gleichgestellt, wie der indische Begriff des Brahman das Feuer sein soll. Auf diesem Wege scheint sich der wahre Sinn der zarathuštrischen Doktrin allerdings nicht zu erschließen, er zeigt aber wieder, wie stark die Ansichten auseinandergehen.

Asura, die altindische Entsprechung für das ahura- des Awesta, wird im Ṛgveda öfters mit Ausdrücken für die Weisheit verbunden. Ahurō Mazdå bildet in den Gāthā durchaus keine feststehende Formel; die Bezeichnung ist auch noch nicht zu einem Namen erstarrt. Zarathuštrō ruft ihn bald als den Weisen Herrn an, bald nur als den Weisen. Weisheit, Sophia, ist das Kennzeichen des höchsten Wesens, das in der geistigen Welt thront, in dem sichtbaren Dasein aber durch die ebenfalls „Herren" ahurā genannten Wesen wirkt, die aber ausdrücklich als Geschöpfe (dāman-) des „Weisen Herrn" hingestellt werden[3]). Es ist eine bemerkens-

[1]) Indo-Iranische Quellen und Forschungen, Beiheft zu Heft VI, S. 16ff.

[2]) Indo-Iranische Quellen und Forschungen I—III, V, VI und Beih. zu VI.

[3]) Lommel, Zeitschr. f. Indol. u. Iran. Bd. I, S. 25f.

werte Tatsache, daß die Gāthā keinerlei Ausdruck für Gott kennen. Auch die jüngeren Awestatexte verwenden für Gott den Begriff yazata- opferwürdig, verehrungswürdig, der später freilich als „Gott" aufgefaßt wird, im Neupersischen als „ized" aber noch immer die Engel bedeutet, also Wesen göttlicher Art. Das Altpersische benutzt das Wort baga-, das eigentlich „Zuteiler" heißt, aber schon in altmedischen Personennamen vorkommt und auch bei den Slaven (bog) belegt ist [1]). Im Awesta ist bagha- nur selten nachzuweisen und wohl ein Einschiebsel aus der Zeit der Bearbeitung der alten Texte im südwestlichen Iran.

Die Vermeidung des Begriffes „Gott" in den Gāthā ist sehr bedeutsam. Man hat viel darüber gestritten, woher Zarathuštrō seine göttliche Gestalt genommen habe. Am nächsten kommen der zarathuštrischen Neuschöpfung gewisse vedische Vorstellungen, die in Verbindung mit Dyāus, einer bereits im Ṛgveda verblaßten Figur, oder mit Varuṇa sich mit einem höchsten göttlichen Wesen beschäftigen. Aber, soweit die betreffenden Stellen des Ṛgveda ergeben, sind doch nur Ansätze einer Spekulation über die göttliche Einheit festzustellen, während gerade die Vielheit und Verschwommenheit der vedischen Götterwelt bezeichnend ist. Immerhin konnte Zarathuštrō beim arischen Denken wenigstens Anhaltspunkte finden. Deshalb braucht man aber nicht anzunehmen, daß Zarathuštrō den Varuṇa „übernommen" und monotheistisch abgewandelt hat [2]). Sein Monotheismus ist etwas durchweg Neues und für die damalige Zeit Unerhörtes. In seiner Geistigkeit, der die unmittelbare Berührung mit der sichtbaren Welt als dem Kampfplatz von Gut und Böse abgesprochen wird, ragt der zarathuštrische Begriff über den jüdischen Monotheismus empor, wie ihn die Zeit nach dem Exil unter der Oberhoheit der Achämeniden entstehen ließ. Denn dem Gott des Alten Testaments fehlen dämonische Züge nicht, er straft und rächt, handelt in seinem Zorn durchaus nach menschlichem Vorbild [3]). Diesen Zwiespalt in der göttlichen

[1]) Man hat das slawische bog als ein von den Skythen übernommenes Lehnwort ansehen wollen, was aber unwahrscheinlich ist. Das Neupersische hat für Gott den Ausdruck chodāh.

[2]) Für einen Zusammenhang der Ahurō Mazdå mit Varuṇa sind H. Oldenberg, Die Rel. des Veda 2, S. 184 Anm. 3, B. Geiger, Die Amešaspentas, S. 247, H. Güntert, Der arische Weltkönig S. 207, für Dyāus asura als Vorbild A. Hillebrand, Ztschr. f. Indol. u. Iran. IV S. 212.

[3]) Vgl. Volz, Das Dämonische in Jahwe. Übrigens haben die Juden die verwandten Züge in ihrem Gottesbegriff und in Ahurō Mazdå erkannt: II. Chron. 23,

Natur des Jahwe des Alten Testaments haben Markion wie die Gnostiker empfunden. Solchen Kreisen erscheint der Gott des Alten Testaments bisweilen geradezu als das böse Prinzip.

IV.

Zarathuštrōs Ahurō Mazdå erhebt sich weit über alle Vorstellungen von der Gottheit, wie sie sich in der Umwelt nicht allein seiner Zeit finden. Er ist reiner Geist, und als solcher bewegt er sich in einer Sphäre, die über dem irdischen Getriebe erhaben ist. Ahurō Mazdå ist kein Tyrann, kein Despot und Alleinherrscher, der den Menschen zwingt, ihm zu dienen. Frei sich entscheiden muß der Einzelne, ob er sich zu Ahurō Mazdå bekennt, oder ob er den finsteren Mächten folgen will. Weisheit ist das Kennzeichen dieser iranischen Gottheit, Weisheit im Sinne der griechischen Weisen, nicht etwa der nüchterne Verstand, als den ihn J. Hertel auffassen möchte[1]). Ein Rationalist ist Zarathuštrō nicht. Das Denkvermögen Ahurō Mazdås wird übrigens mit einem eigenen Ausdruck bezeichnet, nämlich mit xratuš. Dio Chrysostomos Orat. 36 schildert das persische Gleichnis von dem durch die Gottheit gelenkten Wagen, der das Weltall darstellt. Der νοῦς soll das Ganze leiten. Diese späte Erzählung aus dem 1. Jahrh. n. Chr. wird man als Zeugnis für zarathuštrische Vorstellungen nicht anführen dürfen. Offenbar haben auf Dio Chrysostomos hellenistische Anschauungen abgefärbt. (Jackson, Grdr. d. ir. Phil. II. S. 671).

Esra 1, 2 läßt Kyros sagen, der Herr, der Gott vom Himmel, habe ihm befohlen, ihm ein Haus zu bauen zu Jerusalem. Auf die Zeit des Kyros geht dieser Erlaß freilich nicht zurück. (C. Clemen, D. griech. und röm. Nachr. pp. S. 62). Esther 6, 16 heißt es von Artaxerxes I: „Wir befinden aber, daß die Juden .... Kinder des höchsten, größten und ewigen Gottes sind, der unseren Vorfahren und uns dies Reich gegeben hat und noch erhält". Esra 7, 15ff wird dem Artaxerxes die Unterscheidung des Gottes Israels von Ahurō Mazdå zugeschrieben; der Gott Iraels wird vom Großkönig dem Esra gegenüber ausdrücklich als „Dein Gott" angeführt.

[1]) Indo-Iran. Quellen und Forschungen VI S. 5 stellt Hertel Weisheit, Vernunft und Verstand nebeneinander als Wiedergabe von Mazdå hin, verwendet aber nur den Begriff „Verstand" z. B. a. a. O. S. 145 f., wo deutlich Mazdå als „Verstand" erklärt wird. Auch der Nūs des Anaxagoras, den Hertel wie Herakleitos' Feuer mit Zarathuštrō in Verbindung setzt, (a. a. O. S. 10) ist durchaus nicht einfach der „Verstand"; sein Wesen, das gemäß der aufklärerischen Richtung des Anaxagoras freilich auch rationelle Momente umfaßt, ist viel verwickelter. Eher als an das Feuer möchte man bei Herakleitos an den Logos als Gegenstück zum „Weisen Herrn" Irans denken, wären die beiden Welten nicht grundverschieden. Die des Zarathuštrō ist religiös bestimmt, Herakleitos aber ist philosophisch eingestellt, sein Weltfeuer ist eine ἀρχή, kein religiöses Prinzip. S. Der Neue Orient 5, S. 251 ff.

Zarathuštrō stellt sich den „Weisen Herrn“ in seiner geistigen Sphäre vor, außerhalb der sichtbaren Welt, deren Gegensatz zum geistigen Sein den wahren Dualismus seiner Lehre ausmacht. Dieser Unterschied ist weit tiefer und bedeutsamer als der von Gut und Böse in der Körperwelt, deren Schwächen und Mißstände durch den Streit der zwei Prinzipien ihre Erklärung erhalten. Auf ähnliche Pfade gelangt, kraft eigenen Nachdenkens, nicht etwa in Anlehnung an Zarathuštrō, dessen Lehre damals längst nicht mehr verstanden wurde, Platon, nur ist ihm die Ideenwelt das alleinige Sein, während das irdische Dasein als verzerrtes Abbild der Ideen keine wirkliche Existenz besitzt.

Diese grundlegende Scheidung des Geistigen und Materiellen, die weit hinausgeht über die auch in den primitiven Gedankenkreisen enthaltene Trennung der Geisterwelt von der sinnlich faßbaren Umgebung des Menschen, und der unpersönlich, ohne menschliche Entsprechung gefaßte Gottesbegriff, für den wie für seine in der Körperwelt tätigen Ausstrahlungen Zarathuštrō bewußt die üblichen Ausdrücke für Gott und Götter verwirft, sind sein eigenstes Werk. Zu dem uns aus den Veden und aus dem jüngeren Awesta durch Rückschlüsse zugänglichen arischen Vorstellungen, die teilweise vorarisch, d.h. indogermanisch gewesen sein mögen, fand er nur gelegentliche Anhaltspunkte. Wohl aber verwendet er gern die arischen sittlichen Begriffe und Abstraktionen, während er die vielgestaltige Götterwelt mit ihren naiv ins Himmlische übertragenen irdischen Verhältnissen ablehnt. Unter den Amәšå spәntō, die unter der Leitung des preisenswerten Geistes den Kampf für das Gute in der diesseitigen Welt führen, treten alte arische Gestalten auf wie Aša- (urtom), die sittliche Rechtsordnung, und Arәmatī (Āramatī), im Ṛgveda eine Verkörperung der Andacht oder Frömmigkeit, ursprünglich eine Erdgottheit. Harvatāt, die Ganzheit oder Wohlfahrt entspricht der vedischen sarvatāti (sarvatāt), die das vollkommene Wesen und die Kraftfülle der Götter bedeutet, während Amәrәtāt dem amṛtatva, der Unsterblichkeit des Veda, analog ist. Auch als Unsterblichkeitsspeise scheint Amәrәtāt aufgefaßt worden zu sein, entsprechend dem Nektar der Griechen, während der Somatrank von Zarathuštrō verworfen wird. Andere dieser Ahurā wie Vohū Manō, das gute Denken[1]), Xšathrō, die Herrschaft, Sraošō, der

[1]) Nach Andreas ist Vohū Manō auch die auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichtete Tätigkeit des Geistes. Waldschmidt und Lentz, Berl. Abh. 1926, 4, S. 47.

Gehorsam, Tušnamatī, das schweigende Denken, vielleicht nur eine andere Bezeichnung für Arəmatī, sind mit keinen unmittelbaren Vorbildern in Zusammenhang zu bringen. Die Ahurā bilden in den Gāthā keine abgeschlossene Gruppe, als solche treten sie erst in einem alten Teil des späteren Awesta auf, dem Yasna haptaŋhāti, der jedoch dadurch charakterisiert erscheint, daß darin die Priester sich bereits in den Vordergrund schieben. Allmählich treten die Aməšå spəntō in Beziehungen zu bestimmten Gebieten, zur Erde, dem Feuer, dem Wasser, den Metallen, den Pflanzen, dem Vieh usw. und werden so Schutzgeister des Elements. Es ist aber verfehlt, den umgekehrten Entwicklungsgang anzunehmen und Zarathuštrō aus der arischen Verkörperung von Elementen abstrakte Wesen schaffen zu lassen[1]). Bei Arəmatī (Āramatī), der einzigen Gestalt dieser Reihe, bei der der ursprüngliche Charakter als Erdgottheit feststeht, hat sich die Entwicklung zur Abstraktion bereits in einer Zeit vollzogen, die vor dem Ṛgveda liegt, so daß Arəmatī dort schon Andacht, Frömmigkeit bedeutet, aber nicht mehr als Erdgottheit betrachtet wird.

Man hat die Rolle des Ahurō Mazdå — richtiger wäre zu sagen, des Spəntō Manyuš — und der Aməšå spəntō mit der eines Königs und seiner Minister verglichen, eine Anschauungsweise, die das Bild des irdischen Staates auf den Himmel überträgt und die wohl einer Zeit angehört, als vorderasiatische Einflüsse sich in Iran geltend machten. In jener Periode mögen dann auch die einzelnen Aməšå spəntō je ein Wirkungsgebiet zugeteilt erhalten haben und so mit den Elementen, dazu noch den Tieren und Menschen, in Verbindung gesetzt worden sein. Wenn Vohū Manō in Yasna 29, 7; 8 als der Mittler erscheint, an den sich das Rinderpaar wendet, um einen Fürsprecher und Schützer zu finden, lag es nahe, auch in der nachgāthischen Zeit wieder Vohū Manō zum Beschirmer der Tierwelt zu machen. Andererseits wäre es denkbar, daß die Beziehung von Amərətāt zu den Pflanzen sich erklären läßt, indem man in Amərətāt die Unsterblichkeitsspeise sieht, die vielleicht wie der Rauschtrank auch aus der Somapflanze gepreßt wurde. Aber gerade der Somakult wird von Zarathuštrō verpönt[2]), so daß

[1]) So neuerdings im Anschluß an A. Christensen Acta orientalia IV, S. 101ff. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus, S. 211f, 279f.

[2]) Harvatāt und Amərətāt erscheinen auch in den Gāthā immer zusammen. Im jüngeren Awesta findet sich die Zusammenstellung āpa-urvaīrē, Wasser und Pflanzen, neben pasu-vīra- Tiere und Menschen. Diese formelhaften Verbindungen gestatten aber

es sonderbar wäre, wenn er ihn in diesem Fall sozusagen auf dem Umwege über Amərətāt zum Genius der Pflanzenwelt gemacht hätte.

Beachtenswert ist es, daß die Elementenreihe, die sich im späteren Awesta bei den Amәšå spəntō zuzüglich der Tiere (Vohū Manō) und der Menschen (Spəntō Manyuš) findet, chinesischen Vorstellungen entspricht. Auch in China haben wir Feuer, Erde, Metall, Wasser und Pflanzen als die fünf Elemente. L. de Saussure, ein kürzlich verstorbener namhafter Genfer Sinologe, hat in verschiedenen Abhandlungen auf verwandte Züge in chinesischen und iranischen Kosmologien hingewiesen und dabei die Behauptung aufgestellt, chinesische Vorstellungen seien durch iranische Vermittlung nach dem Abendlande gelangt und wären u. a. in der Apokalypse zu entdecken. Zweifellos hat Iran öfters das Verbindungsglied zwischen der Mittelmeerwelt und dem fernen Osten abgegeben, aber es gab auch Wege wie der von Herodot beschriebene, der von den griechischen Niederlassungen in Südrußland über die Wolga nach Innerasien führte, die das persische Gebiet umgingen. In der Zeit um Christi Geburt spielte der Weg über Transkaukasien nach dem heutigen Turkestan und Indien eine Rolle. Aus dem frühen Mittelalter liefern die Funde aus Turfān Beweise für das Eindringen iranischer und hellenistisch-klassischer Einflüsse nach China, während Andreas an die Übernahme der fünf Elemente der Arier durch die Chinesen zu denken scheint[1]). Denkbar wäre es also an sich, daß sich chinesische Motive bei den Iraniern bereits in früher Zeit festgesetzt hätten. Saussure faßt aber die iranische Geisteswelt allzusehr als eine Einheit auf. Was für die arsakidische oder sāsānidische Periode zutreffen kann, besagt noch nichts für frühere Zeiten. Für vorgeschichtliche Epochen meinen Andersson und Arne in China Anklänge an die Funde zu Anau in Turkestan sehen zu können[2]),

---

durchaus nicht den Schluß, daß sie das Ursprüngliche, die Abstraktionen Wohlfahrt, Unsterblichkeit, gutes Denken und preisenswerter Geist dagegen das Abgeleitete sind. Es gibt auch eine pārsische Überlieferung, wonach Vohū Manō gleichzeitig Menschen und Tiere beschützt (Darmesteter, The Zend-Awesta I LVI), man sieht also, daß die Funktionen durchaus schwanken, daß die Beziehung zu den „Elementen" eine spätere Hinzufügung zu dem ursprünglichen Charakter der Amәšå spəntō darstellt.

[1]) S. a. v. Le Coq, Die buddhistische Spätantike in Mittelasien; Sir M. Aurel Stein, Serindia, B. Laufer, Chinese clay figures; Sino-Iranica; Rostowzeff, Iranians and Greeks in South Russia; South Russia and China, L'art russe I, Paris, 1922. A. Conrady, Alte westöstliche Kulturwörter. Sächs. Akademie Bd. 77, Heft 3. Leipzig 1925.

[2]) S. R. Pumpelly, Exploration in Turkestan, 1908 (Anau). J. G. Andersson,

die wieder mit dem sumerischen Kulturkreis in Beziehung gebracht worden sind. Hier wird man gut tun, weitere Ergebnisse abzuwarten. Daß die arischen Nomaden oder Halbnomaden vor oder nach der Spaltung in Iranier oder Inder, vielleicht sogar schon die Vorarier, auch mit China in Berührung gekommen seien, wäre an sich nicht unmöglich anzunehmen. Vorläufig wird es sich jedoch empfehlen, in der Frage der Beurteilung des Vorliegens einer chinesischen Einwirkung auf die vorarische Gedankenwelt Zurückhaltung zu üben.

Es bestünde nämlich auch die Möglichkeit, und diese haben die Panbabylonisten in den Kreis ihrer Erwägungen eingestellt, daß umgekehrt aus dem Zweistromlande Einflüsse über Iran nach China gedrungen seien. Von einer höheren religiösen Schicht in Mesopotamien ist viel die Rede gewesen, die eine Art Geheimlehre vertrat und die der Ausgangspunkt für alles tiefere Denken der Menschheit sein soll. Was lag näher, als Zarathuštrōs „Weisen Herrn" nebst den „Preisenswerten Unsterblichen" mit sumerisch-babylonischen Vorstellungen auf eine Linie zu bringen und in Iran einfach die Übernahme der Astrallehren des Zweistromlandes festzustellen.

Einwirkungen von dort her sind für die spätere Zeit zweifellos anzunehmen. Das jüngere Awesta und das mittelpersische Schrifttum bezeugen in mehr als einem Punkte die Abhängigkeit vom mesopotamischen Kulturkreise. Deutlich sieht man das beim Kultus der Anāhitā, die aus einer arischen Wassergottheit Arədvī (Urdvī) Sūrā Anāhitā zu einer mit den Zügen der Ištar ausgestatteten Göttin wird, so daß im Neupersischen Anāhid ohne weiteres den Venusstern bedeutet[1]). Der Kultus der Anāhid in

Preliminary report on archaeological research in Kansu, Peking 1925, ders., The cave-deposit at Sha Kuo T'un in Fengtien, Peking, 1923, ders., An early Chinese culture im Bulletin of the Geological survey of China, Peking, 1923, Nr. 5. T. J. Arne, Painted stone age pottery from the Province of Honan in China, Peking 1925. Von L. de Saussure sind zu erwähnen: L'origine de la rose des vents, Paris, La cosmologie religieuse en Chine, dans l' Iran et chez les prophètes hébreux und Le cadre astronomique des visions de l' apocalypse (Mitt. an den Pariser Kongress für Religionsgeschichte 1923, Aufs. im Journal Asiatique von 1920, 1922, 1923 und 1924).

[1]) Ardašēr I., der Begründer der Sāsānidenmacht, ließ im Tempel der Anāhitā zu Iṣṭaḫr Köpfe von im Kampfe erschlagenen Feinden aufhängen (Nöldeke, Gesch. der Perser und Araber S. 4 und 17). Dort wurden um 340 auch die Köpfe christlicher Märtyrer angebracht (Martyr. ed. Assemani I. 93, 95). Auch die Sitte der Sāsānidenherrscher, den Feuertempel Ādhur-gušnasp, der besonders dem königlichen Hause geweiht war, mit Gold, Gütern, Besitzungen und Sklaven zu bedenken (s. Christensen, L' empire des Sassanides S. 66), mutet nicht zarathuštrisch an.

Armenien zeigt klar die Beeinflussung durch mesopotamische und kleinasiatische Anschauungen. In solchen Gebieten wie Armenien, Georgien, Kappadokien, dem ostiranisch-indischen Grenzgebiet usw. sind die iranischen Gottheiten nur den einheimischen Göttern angepaßt worden. Wie weit derartige Angleichungen hinaufreichen, ergeben Namen aus assyrischer Zeit, wo mit dem iranischen baga- Gott, Tešub, der Hauptgott der Hethiter, kombiniert wird[1]) oder neben dem chaldischen Stammesgott Chaldis eine Gestalt Ba-ag-bar-tum oder Ba-ag-maš-tum erscheint[2]), wobei vielleicht an eine im chaldischen Gebiet belegte Göttin Vašti zu denken wäre[3]). Das bekannteste Beispiel des iranisch-„chaldäischen" Synkretismus ist der Mithraismus, der freilich noch einen bedeutenden Einschlag von kleinasiatischer Seite her aufweist. Auch der Kult der Magier von Kappadokien, die in den āyadana-, den Verehrungsstätten der alten Perser entsprechenden heiligen Bezirken (σηκοί), ihre Riten feierten, gehört wohl in diesen Zusammenhang, wie denn Plutarch, Pompeius 24 berichtet, die kilikischen Seeräuber hätten auf einem Berggipfel Olympos dem Mithras geheime Opfer dargebracht[4]). Allein diese Mischkulte, die besonders auf kappadokisch-armenisch-kaukasischem Boden, in Lydien[5]) wie für das östliche Grenzgebiet bezeugt sind, können für das eigentliche Iran kaum maßgebend sein, tritt doch in den Außenbezirken des Reichs das deutliche Bestreben der Achämeniden hervor, die vorhandenen Kulte zu schonen und zu achten, wie das von griechischen Tempeln aus Kleinasien bekannt ist[6]).

---

[1]) Streck, Zeitschr. f. Assyr. XIV, 141, 1, Strassmaier, Alphabet. Verz. d. assyr. u. akkad. Wörter, S. 1030 u. 1051.

[2]) Winckler, Keilschrifttexte Sargons I, S. XXVI, 8. Daß der Name des Ahurō Mazdå zum mindesten in früh-achämenidischer Zeit in Armenien und Iberien Aufnahme gefunden hat, ergeben das armenische Aramazd und das georgische Armaz. Vgl. auch Harmozica (Strabon XI, 3, 5, Harmastica bei Ptolemaios) = Armaz-tziche, „Burg des Armaz". Das läßt auf die Anlehnung an altpersisch Auramazdā schließen, während schon der pseudo-platonische Alkibiades I und Aristoteles (Ὡρομάσδης, Ὡρομάζης) die mittelpersische Gestalt des Namens voraussetzen, die bei den Armeniern auch bekannt ist. Mit lydisch armaš = Hermes, E. E. Sturtevant, Language I, 1925 S. 76, 78 hat das georgische Armaz nichts zu tun.

[3]) Jensen, Wiener Ztschr. f. die Kunde des Morgenlandes, Bd. 6, S. 70.

[4]) Die Berggipfel hält I. Hertel wohl mit Recht für mit dem xᵛarənō begabt, dem Lichtglanz der iranischen Königsherrlichkeit.

[5]) s. Keil in Anatolian studies pres. to Sir W. M. Ramsay.

[6]) Für Dareios I. ist zu erwähnen die Inschrift von Deirmendschik (Dittenberger Syll. inscr. Graec. 3. Aufl. I, S. 20 f.), wo er dem Gadatas vorhält, er habe von den Gärtnern eines Apolloheiligtums Steuern verlangt und dadurch das Verhältnis des Groß-

Diese Tradition geht auf Kyros zurück[1]), der womöglich auch nur medische Sitten aufnahm, aber schon in seiner Heimat Anšān auf die elamischen Gebräuche Rücksicht nehmen mußte.

Überhaupt wird man bei den Feststellungen von Einwirkungen auf das östliche Iran in erster Linie Elam im Auge haben müssen. Im nördlichen Luristān zwischen Karchar und Elam finden sich z. B. bereits im 9. Jahrhundert v. Chr. iranische Fürsten[2]). Bereits vorher findet sich bei den nichtindogermanischen Kassiten zwischen Elam und Medien ein Sonnengott, dessen Name Šuriaš dem altindischen Sūrya entspricht. Kyros machte Susa zur Reichshauptstadt (Strabon XV, 3, 2, s. o. S. 6) und sie blieb immer eine der Residenzen der Achämeniden. Für die Meder[3]) wieder waren Assyrien und das ehemals hethitische Gebiet in Ostkleinasien die gegebenen Berührungspunkte mit der vorderasiatischen Welt. Über das Hethiterland sind denn auch künstlerische Einflüsse Ägyptens nach Medien und Iran gedrungen.

Vom Götterglauben der Elamier weiß man verhältnismäßig wenig. Die Memnonsage der Griechen wird mit einer elamischen Gestalt Amman Kasibar in Verbindung gebracht. Eine Göttin Kiri riša ist überliefert. Die elamische Nanā wurde in Babylonien mit der Ištar zusammengeworfen und ihr Kult gelangte nach Armenien[4]). Auch Nanā und Anat sind mit der iranischen Arədvī (Urdvī) Sūrā Anāhitā verschmolzen worden, die später mit kappadokisch-pontischen, lydischen, phrygischen und griechischen Göttinnen identifiziert wurde. Aššurbanipal hat eine Liste von sieben elamischen Göttern überliefert, an deren Spitze das Götterpaar In-

königs zu den Göttern getrübt. Ferner mußte Datis auf der Fahrt durch das Ägäische Meer Delos als den Geburtsort des Apollon und der Artemis schonen und auf den Altären Weihrauchopfer darbringen, (Herodot VI, 97). Über Xerxes I und das Heiligtum der ephesischen Artemis s. Bernays Heraklitische Briefe S. 32 f. und 107.

[1]) Wie Kyros nach der Einnahme von Babylon den lokalen Göttern huldigt, zeigt ein Gedicht von den Freveltaten Nabonids und der Befreiung durch Kyros, Sidney Smith, Babylonian historical texts pp. London 1924, pl. V ff. B. Landsberger und Th. Bauer, Ztschr. f. Assyriologie N. F. III, 1926, S. 88 ff.

[2]) Ed. Meyer, Ztschr. f. vergl. Sprachforschung 1908/09, 42, S. 14.

[3]) Es sei hingewiesen auf die auf den Mauern von Ekbatana angebrachten Planetenfarben, Ginzel, Handbuch d. mathem. u. tech. Chronologie I, S. 121, L. de Saussure, Journ. as. 1924, S. 358. Diese Siebenerreihe stammt aus der Zeit des Dejokes, Herodot I, 98.

[4]) Die Möglichkeit bleibt offen, ob es nicht auch eine kleinasiatische Gottheit ähnlichen Namens gab, die in Kleinasien mit der elamisch-babylonischen Nanā vereinigt wurde. U. a. gibt neben lydischen Namen die hl. Nino, die angebliche Bekehrerin Iberiens im 4. Jahrh. n. Chr., zu denken.

Sušinak und Naḫḫunte steht. Das Standbild der Naḫḫunte, die auch als männliche Gottheit aufgefaßt und mit dem akkadischen Šamaš gleichgestellt wurde, oder des In-Šušinak, befand sich, nur dem Könige als höchstem Priester zugänglich[1]), in einem heiligen Hain. Auch Naḫḫunte ist mit der Anāhitā in Verbindung gebracht worden[2]). In Elam gab es zwei Götterreihen, eine für das königliche Haus von Elam und eine für das Volk, was auf die Unterwerfung der ursprünglichen Bewohner durch Eroberer hindeutet.

Bei mechanischer Angleichung könnte man versucht sein, in dieser Siebenerreihe einfach den Ausgangspunkt der mazdaistischen Vorstellung von Ahurō Mazdå und den Amәšå spәntō zu sehen. Vielleicht war Elam das Vorbild der Achämeniden für ihr Weltreich, wie möglicherweise selbst die feudalen Verhältnisse der Perser in Elam ihr Muster hatten[3]), während für die Meder, deren Staat Dejokes aufgebaut haben soll, namentlich in Assyrien und Urartu Anhaltspunkte gegeben waren. Zarathuštrō vermochte aber für seine religiöse Neubildung weder aus Elam noch aus Sumer oder Akkad eine Anregung zu holen. Nirgends sind dort Ansätze zu einer Überwindung des Polytheismus nachzuweisen. Ein Götterheer und eine ausgedehnte Mythologie sind wohl vorhanden. Beides hat aber Zarathuštrō abgelehnt und ist so ein Bahnbrecher geworden. Die Himmelsbeobachtungen der Babylonier sind zweifellos eine bedeutende Leistung. In den Gāthā findet sich jedoch keine Spur davon und ebenso fehlt das Omen- und Opferwesen, das den Kern der babylonischen Priesterwissenschaft ausmacht. Das Bestehen einer den Eingeweihten allein zugänglichen Geheimlehre in Babylonien ist zwar behauptet, aber nicht erwiesen worden. So tief und in ihrer Wirkung auf andere Völker wichtig auch die religiösen Schöpfungen und Strömungen des Zweistromlandes gewesen sein mögen, mit Zarathuštrōs Lehre haben sie nichts zu tun, es sei denn, daß man im Kampf des Marduk gegen die Tiāmat das Muster für den Widerstreit des Guten und Bösen im Mazdaismus erblicken will. Aber solcher Dualismus ist in der ganzen Welt verbreitet, und im System des Zarathuštrō spielt er nur eine

[1]) Über das Verbot, den medischen Großkönig von Angesicht zu Angesicht zu sehen und entsprechende arsakidische Sitten s. Über georg. Heidentum S. 17 Anm. 1.

[2]) S. Langdon, Journ. of the Royal As. Society 1924, S. 65.

[3]) S. Maspéro, Histoire ancienne des peuples d'Orient, 5. Aufl. S. 160, für den feudalen Aufbau des elamischen Reichs.

Rolle in der sichtbaren Welt. Die wahre Geistestat des Zarathuštrō bleibt die Schaffung einer überpersönlichen geistigen Gottheit, deren Charakter es entspricht, daß keiner der für den Polytheismus üblichen Ausdrücke auf sie angewandt werden kann. Hierbei stand Zarathuštrō durchaus auf eigenen Füßen, auch in der arischen Vorstellungswelt fand er nur einzelne Anhaltspunkte. Immerhin entspricht Zarathuštrōs Anschauungsweise am ehesten noch arischem Denken mit seinem Hang zum Unpersönlichen und Abstrakten[1]).

Dabei ist es natürlich völlig ausgeschlossen, ermitteln zu wollen, inwieweit Zarathuštrō selbst ein Arier war und ob die Iranier, unter denen er auftrat, auch rassemäßig zu den Ariern gehörten[2]). Feststellen kann man nur, daß jene Elemente eine arische Sprache benützten und sich wie die Meder[3]), Perser und die Inder der drei obersten Kasten Arier nannten.

V.

Bedeutsam sind auch namentlich Zarathuštrōs Vorstellungen vom Jenseits. Von einer Unterwelt oder einem Himmel ist da nicht die Rede. Geister der Verstorbenen schweben ebenfalls nicht umher. Die Fravašī (fravurtī), die an Ahnenkult erinnern und den pitārā der Inder wie den Manen der Römer entsprechen, sind den Gāthā unbekannt, um erst im jüngeren Awesta wieder stark hervorzutreten[4]). Bei Zarathuštrō gibt es kein ins Jenseitige projiziertes menschliches Dasein. Sein Jenseits ist ein zweites, geistiges Leben.

---

[1]) I. Hertel, Indo-Iranische Quellen und Forschungen VI, S. 9f. will den Hauptunterschied zwischen der Lehre der Gāthā und der älteren Upaniṣaden darin sehen, daß diese im allgemeinen persönliche Götter leugnen, während die Wesen des zarathuštrischen Systems Personen im altarischen Sinne seien. Gerade Zarathuštrō kennt bei seinen Vorstellungen von der Gottheit keine persönlichen Züge. Das ist charakteristisch für seine Auffassung. Die Upaniṣaden zeigen die Entwicklung, die von der indischen Gottesidee von der vielgestaltigen Götterwelt des Ṛgveda an in pantheistischer Richtung durchlaufen wurde.

[2]) Auf den rassemäßigen Standpunkt stellt sich z. B. ganz Graf Gobineau in seiner Histoire des Perses, einem im übrigen sehr geistvollen Werk, das aber die Sāsāniden als semitisiert betrachtet und so die Geschichte Irans gerade in einem ihrer Höhepunkte abbricht. S. auch Hoffmann-Kutschke, Die Wahrheit über Kyros, Dareios und Zoroastres, 2. Aufl. Stuttgart, 1925.

[3]) Herodot VII, 72. Vgl. auch den Namen eines medischen Häuptlings Ari-ja auf einem Tonprisma Sargons, Winckler, Unters. zur altoriental. Gesch. S. 118f.

[4]) Die fravašī dürften die ἥρωες, denen die Magier Trankopfer bringen, bei Herodot VII, 43 sein, ferner die Schutzgötter des persischen Landes, die Herodot VII,

Das[1]) vahištō manō, das beste Denken, ist der Lohn derer, die dem Aša- anhängen, es wird in der späteren Entwicklung zum Begriff des Paradieses, das auch garō nmānō „Haus der Gesänge" heißt. Auf Erden erwartet Zarathuštrō für sich und die Anhänger des Aša- allerdings handgreiflichen Lohn: Stuten, Hengste und ein Kamel (Yasna 44, 18), das zweite Leben ist aber rein geistiger Art wie der Weise Herr selber.

So muß man das Ordal durch Feuer und geschmolzenes Metall ebenso wie die Prüfung der Seele der Abgeschiedenen auf der Brücke Činvaṯ symbolisch auffassen, wie die Buchung von Schuld und Verdienst. Beide Vorstellungen kehren übrigens im Islām wieder[2]).

Bezeichnend ist eins: Mithrō, der iranische Gott, der eine besondere Rolle spielte, wird nirgends erwähnt, aber die Rindsopfer werden gebrandmarkt als Raserei[3]). Ebenso verwirft Zarathuštrō den Haomōkult, den verderblichen Rauschtrank, und Yimō, den König der Urzeit, der mit dem Haomōpressen in besonderem Zusammenhang steht, stellt er als Frevler hin (Yasna 32, 8). Der Sinn seiner Reform ist also klar. Die alten Naturgottheiten mit ihren blutigen Opfern und den berauschenden Haomōgetränken will er bekämpfen. Die Vertreter des Kults der Daēvā, die kavi-[4]), usig- und karapan-, sind die Irrlehrer und Falschgläubigen, in denen Zarathuštrō seine Widersacher erblickt[5]).

Seit langer Zeit schon hat man Zarathuštrōs Reform mit der

---

53 erwähnt. Vgl. ähnliche Vorstellungen bei Xenophon, Kyrop. II, 1, 1, III, 3, 22. Eine Übersicht über die Entwicklungsstufen der iranischen Eschatologie gewährt v. Gall, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, Heidelberg 1926, S. 83 ff.

[1]) So ist in Urmensch und Seele S. 53 Z. 5 v. o. zu lesen.

[2]) Kaufmännisch darf man diese Begriffe nicht ansehen, wohl aber ist eine solche Denkungsart bei Muḥammed festzustellen, der ja längere Zeit hindurch im Handel tätig war.

[3]) Interessant ist die Äusserung des Herakleitos (fr. 5 Diels): „Reinigung suchen sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte. Für wahnsinnig würde ihn doch halten, wer etwa von dem Menschen ihn bei solchen Treiben beobachtete. Und zu diesen Götterbildern beten sie, wie wenn jemand mit Häusern Zwiesprache halten wollte. Sie kennen eben die Götter und Herren nicht nach ihrem wahren Wesen."

[4]) Ein solcher ist Grəhmō, der den Fürsten Bəndvō beeinflußt, Yasna 32, 12 ff., Yasna 49, 1 f.

[5]) Im Veda erscheinen sie als Weise und Sänger. Daß kavi- zugleich die Bezeichnung des Zarathuštrō wohlgesinnten Fürsten Vištāspō und dann der mit dem xᵛarənō, dem Glanz der iranischen Königskrone, begabten Herrscher ist, bleibt vorläufig ein nicht zu lösendes Rätsel.

Scheidung der Arier in Iranier und Inder in Verbindung bringen wollen. Neuerdings meint I. Hertel, im Ṛgveda sei der Niederschlag der Literatur der Indraverehrer mit den Ṛṣis als ihren Exponenten zu suchen, während die Ostiranier mit den kavi- Anhänger des Mithrō waren. Ein großer Teil des Ṛgveda sei noch auf iranischem Boden in nachzarathuštrischer Zeit entstanden. Die ganze Konstruktion ist ja sehr bestechend, wie auch die, daß die rakṣas der Arier, die sich in Indien als Dämonen erhalten haben, bei den Ostiraniern in die daēva- der Inder umgewandelt wurden.

Die Neuerung des Zarathuštrō ist wohl als Bewegung innerhalb der Iranier zu werten. In dieser Richtung ist auch die Mahnung zur Viehzucht und Landwirtschaft zu verstehen, die Zarathuštrōs Predigt durchzieht. Die Nomaden sind die Gegner des Bauern, den Zarathuštrō verteidigt. Man kann sich daran erinnern, daß ein Teil der Saken (Skythen), die dem Dareios untertan waren, Sakā haumavarkā[1]) genannt wird, die Soma bereitenden Saken. Diese Saken saßen im heutigen Sīstān[2]). Den Somarausch verurteilt bekanntlich Zarathuštrō. Von den skythischen Religionsvorstellungen wissen wir verhältnismäßig wenig. Was Herodot über die pontischen Skythen berichtet (IV, 59ff.), weist auf einen Naturkult, wie man ihn auch sonst bei Ariern findet. Für den Glauben der nicht von Zarathuštrō beeinflußten Iranier ist also wohl der der pontischen Skythen ein gutes Beispiel, freilich darf man den Umstand nicht außer acht lassen, daß die pontischen Skythen in enger Berührung mit Thrakern und griechischen Ansiedlern gelebt haben und von dorther beeinflußt worden sein können[3]). Auch muß man die Beziehungen zu den vorindogermanischen Völkern wie den Taurern und Maeotiern in Betracht ziehen; ferner ist Kleinasien zu berücksichtigen; aus Kyzikos soll Anacharsis den Kult der Großen Mutter zu den Skythen gebracht haben (Hero-

[1]) Andreas, Verhandl. des XIII. Orient. Kongresses S. 97 will die Sakā von den Haumavarkā trennen. Der Skythenkönig Amorges, der nach Ktesias Pers. 3 Kyros auf seinem Zuge gegen die Massageten oder Derbiker begleitete, war anscheinend Fürst der Sakā Haumavarkā und wird nicht mit seinem eigenen Namen, sondern mit dem seines Volkes benannt. Kyros hatte ihn einst besiegt. (Charpentier, Ztschr. f. Ind. und Iran. II S. 142.) Unter Dareios I. fand ein Amorges als persischer Feldherr in Kleinasien den Tod (Herodot V, 121).

[2]) Thomas, Journal of the R. As. Society 1906 S. 186ff. Rapson, Cambridge History of India I S. 564.

[3]) Über ekstatische Rauschzustände bei Thrakern, Skythen und Massageten s. Rohde, Psyche II S. 16f.

dot IV, 76). Die Stammessage der Skythen hat mit den awestischen Überlieferungen in scharfsinniger Weise A. Christensen verglichen[1]). Nach Herodot IV, 59 war die Hauptgottheit der Skythen die Herdfeuergöttin Tabiti; Heiligtümer, Altäre und Standbilder wurden dagegen nur dem „Ares" errichtet, wobei für die Standbilder Einwirkungen der griechischen Niederlassungen am Nordrande des Schwarzen Meeres vorliegen dürften. Den einheimischen Kult des Kriegsgottes als eines Schwertfetisches auf einem gewaltigen Holzhaufen schildert Herodot IV, 62. Für die Alanen berichtet Ammianus Marcellinus XXXI, 2, 23 einen ähnlichen Gebrauch, und auch bei den Römern wurde Mars ursprünglich als Lanze verehrt.

Ferner kannten die pontischen Skythen (Skoloten), die Herodot im Auge hat, „Zeus" als Papaios, die Erde als Gattin des Zeus unter dem Namen Api, Apollon als Oitosyros, die Aphrodite Urania als Artimpasa und schließlich einen Herakles, den die griechischen Kolonisten aus Pontos mit einem Schlangenweib, einer Erdgottheit, den Stammvater der Skythen nebst zwei anderen Söhnen, den Stammvätern der thrakischen Agathyrsen und Gelonen[2]), zeugen ließen. Nur die königlichen Skythen verehrten eine Wassergottheit Thamimasadas, die Herodot (IV, 59) dem Poseidon vergleicht. Die θεοὶ πατρῷοι oder βασίλειοι der griechischen Autoren entsprechen den von Herodot IV, 68 erwähnten königlichen Heroen bei den Skythen[3]).

Opfer, bei denen Rosse und auch Menschen, Sklaven und Kriegsgefangene verwendet wurden, spielten eine Rolle. Im übrigen waren die Gebräuche der Skythen ziemlich roh, wie man es von einem kriegerischen Halbnomadenvolk kaum anders erwarten kann, von dem nur einige Teile unter dem Einfluß der griechischen Kolonisten zum Ackerbau übergegangen waren. Interessant ist die Behauptung Herodots (IV, 17), daß diese seßhaften Skythen Weizen nicht zur Nahrung, sondern zum Verkauf anbauten.

Die Weidenbündel, deren sich die skythischen Wahrsager bedienen (Herodot IV, 67), erinnern an die Barəsman-streu der

---

[1]) Le premier homme et le premier roi dans la légende iranienne.

[2]) Die Agathyrsen hatten nach Herodot IV, 104 Weibergemeinschaft. Die Gelonen (Herodot IV, 108 f.) besaßen eine Holzstadt im Lande der Budiner, behaupteten Nachkommen der griechischen Kolonisten zu sein und sollen ein Gemisch aus Griechisch und Skythisch gesprochen haben. Als griechisch-skythisches Mischvolk spricht Herodot IV, 17 auch die Kallipiden an.

[3]) Über georgisches Heidentum S. 17 Anm. 2.

awestischen Priester und die Weidensitze der vedischen Götter. Die Eunuchen, die bei den Skythen aus Lindenrinde auf die Zukunft Schlüsse ziehen (Herodot a. a. O.), sollen mit der Plünderung des Ištartempels in Askalon durch die nach Vorderasien eingefallenen Skythenhorden zusammenhängen, indem die Göttin sich an den Heiligtumschändern gerächt habe. Das ließe an sich an fremde Einflüsse denken, vielleicht sind thrakische oder kleinasiatische Einwirkungen möglich, treten doch beim Kult der phrygischen Großen Mutter Eunuchen hervor, die erst nach dem Einbruch der Kelten in Kleinasien die Bezeichnung Galli erhielten. Die Beisetzung der skythischen Könige erfolgte mit großem Gepränge unter der Schlachtung von Sklaven und Rossen; Frauen, Minister und Hofbeamte wurden getötet und ins Grab gelegt. Der Leichnam des Königs wurde mit Wachs überzogen (Herodot IV, 71), was auch von den Persern berichtet wird (Herodot I, 140). Im übrigen bestatteten die Skythen ihre Toten (Herodot IV, 73).

Sind die Sitten der pontischen Skythen durch Berührung mit Griechen und Thrakern verändert worden und beruht z. B. die Namengebung des skythischen Inschriftenmaterials vielfach auf unmittelbaren persischen Einflüssen[1]), so geben die Gebräuche der mehr im Osten hausenden Stämme ein besseres Bild der Gewohnheiten der „Tūra-", gegen die Zarathuštrō auftrat. Die Massageten waren Verehrer der Sonne, die Tomyris dem Kyros gegenüber als den obersten Herrscher der Massageten bezeichnete (Herodot I, 212) und dem sie als ihrem angeblich einzigen Gotte Rosse opferten (Strabon XI, 8, 6)[2]). Ihre Greise erschlugen die Massageten und sollen sie verzehrt haben; wer an Krankheit starb, wurde den wilden Tieren vorgeworfen (Strabon a. a. O.). Hier ist vielleicht eine Vorstufe des magischen Gebrauches der Aussetzung der Leichen und der „Türme des Schweigens" (daxma-) zu erblicken. Ist der Sonnengott der Massageten vielleicht eine dem Mithras ähnliche Gestalt, der aus einem ursprünglichen Gott des Vertrages und der Freundschaft zu einer Lichtgestalt[3]) wird und außer im Sol Mithras invictus

[1]) Vasmer, Die Iranier in Südrußland, S. 24. Auch das mithradatische Reich kommt hierfür in Frage, betrachtete sich doch das pontische Königshaus als Abkömmling eines der sieben persischen Adligen, die den Magier Gaumāta beseitigten, ein Anspruch, der freilich bestritten worden ist. E. Meyer, Das Königreich Pontos.

[2]) Über solche Pferdeopfer zu Ehren der Sonne berichtet aus Armenien Xenophon, Anab. IV, 5, 34.

[3]) Nach I. Hertel, Indo-Iran. Quellen und Forschungen VI S. 13 wären Mithrō wie der vedische Varuṇa der gestirnte Himmel.

der römischen Kaiserzeit auch im Mihryazd der manichäischen Turfānfragmente als Sonnengottheit bezeugt ist, so verehrten die Derbiker, die im Osten des Kaspischen Meeres und im indischen Grenzgebiet (Badachschān)[1]) hausten, die Erde (Strabon XI, 11, 8). Sie opferten und verzehrten keine Tiere weiblichen Geschlechts. Greise, die das 70. Jahr erreichten, wurden erdrosselt und von den Verwandten aufgegessen, die Greisinnen dagegen nach der Erwürgung bestattet. Auch die vor dem 70. Jahre Verstorbenen wurden begraben. Bei den Kaspiern, einem Teil der vorarischen Bevölkerung, wurden die mehr als Sechzigjährigen durch Hunger getötet und dann in der Wildnis ausgesetzt. Je nachdem, ob sie von Vögeln, wilden Tieren oder Hunden zerrissen wurden oder gar ganz unberührt blieben, erklärten die Kaspier die Verstorbenen für selig oder unselig[2]). Die Mongolen setzen noch heute ihre Toten im „Tal des Todes", auf Höhen oder in Steppen aus.

VI.

Solchen rohen Anschauungen gegenüber betonte Zarathuštrō bewußt das ethische Moment. Er will „die Seele erwecken" oder über ihr wachen (Yasna 28, 4), das Einzelindividuum soll sich seiner sittlichen Pflicht bewußt werden. Der Kampf gegen das Böse verlangt ein tätiges irdisches Dasein. Voll Optimismus ist die Lehre, wenn auch der Verkünder des Weisen Herrn bisweilen angesichts seiner Schwäche und der Gewalt der Gegner bittere Anwandlungen hat (Yasna 31, 17; 44, 12; 46, 1). Daß ein religiöser Neuerer wie Zarathuštrō den volkstümlichen Mithrō einfach durch Vohū Manō, das Gute Denken, ersetzt hat, klingt wenig wahrscheinlich[3]). Zugeben kann man höchstens, daß gewisse Züge bei Vohū Manō und Mithrō übereinstimmen, doch darf man bei Zarathuštrō an keinen Anthropomorphismus denken, so daß der bewußt verdrängte Mithrō doch nur ganz entfernt an Vohū Manō anklingt. Vohū Manō

---

[1]) Dṛbhīka ist im Ṛgveda II, 14, 3 der Name eines von Indra überwundenen Dämons. Man hat die Derbiker auch als einen indischen Stamm aufgefaßt. Vgl. I. Charpentier, Ztschr. f. Indologie und Iranistik II, S. 141 f.

[2]) Die ebenfalls der vorarischen Schicht zuzuordnenden Tapuren sollen nach Strabon XI, 11, 8 bei den Frauen kurze Haartracht und weiße Kleider gekannt haben, während die Männer in Schwarz mit langen Haaren gingen.

[3]) A. Christensen, Acta Orientalia IV S. 102 f., Güntert, Der arische Weltkönig S. 62 hält Sraošō für den Stellvertreter des Mithrō im zarathuštrischen System; nach S. 57 wäre Mithrō später an den Platz von Indra gerückt.

tritt bisweilen als eine Art Mittler auf (Yasna 43, 7ff., Yasna 48, 9). Mithrō ist bekanntlich später der *μεσίτης*, so im Mithraismus und als der „dritte Gesandte" bei den Manichäern. Doch liegt hier eine Vergröberung der gāthischen Anschauung vor, nach der Vohū Manō und die übrigen Ahurā nicht persönlich gedachte Kräfte des Weisen Herrn sind, die in der körperlichen Welt wirken. In Yasna 43 schildert Zarathuštrō seine Visionen vom Weisen Herrn und vom Guten Denken[1]). Wie alle großen Wahrheitskünder hat Zarathuštrō den geistigen Gott erschaut[2]). Ohne die Intuition wäre er nicht zur Erkenntnis des Wesens Gottes gelangt. Schon diese Tatsache gestattet nicht, Zarathuštrō zum Rationalisten, zum Vernünftler zu stempeln. Wie bei allen Erleuchteten hat ihm nicht grübelndes Denken, sondern der innere Sinn den Weg gewiesen. Es wäre ganz und gar nicht dieser Entwicklung entsprechend, wollte man annehmen, daß Zarathuštrō nur die vorhandenen Götter Varuṇa und Mithrō in Ahurō Mazdå und Vohū Manō umwandelte.

Nicht übereinstimmen kann man auch mit der Auffassung[3]), Zarathuštrō sei für die Armen gegen den Übermut (j. aw. Tarōmatī, gāth. Tarəmatī) der Großen eingetreten, er sei gleichsam ein Verfechter der Demokratie gegen die Aristokraten gewesen. Solche modernen Züge soll man nicht gewaltsam in die Geschichte Zarathuštrōs tragen. Er tritt als Verteidiger der Interessen der Bauern und Viehzüchter gegen die Übergriffe der Nomaden auf; an Adel und Volk wendet er sich, er selbst war ein Angehöriger der Adels-

---

[1]) Nicht Ahurō Mazdå, sondern Spəništō Manyuš trägt nach Yasna 30,5 die „festesten Himmel" als Gewand, aber auch dieser Sprachgebrauch ist wohl nur als der dichterische Versuch zu betrachten, den Begriff des in der sichtbaren Welt wirkenden „Preisenswertesten Geistes" zu veranschaulichen; eine mangelnde Folgerichtigkeit in Zarathuštrōs Denken ist nicht anzunehmen. Der Ausdruck für Himmel asma-, altpersisch asmānam, ist indogermanisch, vgl. ṛgvedisch ašman als Stein und Himmel, griechisch *ἄκμων*, Amboß. Die Indogermanen stellten sich den Himmel als ein steinernes Gewölbe vor, durch dessen Lücken die Himmelslichter leuchten.

[2]) Später wurde Zarathuštrō zu einem Propheten gestempelt, der im Zwiegespräch mit Ahurō Mazdå die Offenbarungen erhält. Vgl. zu diesem Komplex Wilhelm Weber, Der Prophet und sein Gott, Leipzig 1925. Yasna 43 ist das Vorbild für die entsprechenden Abschnitte des jüngeren Awesta, die ihre Lehren auf die Autorität des Zarathuštrō zu stützen bemüht sind. In hellenistisch-römischer Zeit werden aus dem gleichen Grunde Zaubertexte gern als Äußerungen des Zarathuštrō oder angesehener Magier, des Thot-Hermes, des Pythagoras, Demokritos usw. hingestellt. Für die Herkunft der betreffenden Anschauungen hat das im allgemeinen nichts zu besagen.

[3]) Mauß, Anthropologie 1924, S. 297ff., A. Meillet, Trois conférences sur les Gathas S. 65ff.

klasse, sind doch auch die Mitglieder der mit Zarathuštrō verwandtschaftlich verbundenen Hvōgva-familie Adlige. Auch hier haben wir ein Beispiel der wichtigen Rolle des arischen Adels bei der Schaffung geistiger Werte vor uns. In Indien waren es nicht Brahmanen, sondern Krieger, denen die Ausbildung des philosophischen Sinnes in erster Linie zu danken ist[1]). Buddha war ein Adliger aus einer aristokratischen Republik am Fuße des Himālaja, ebenso ist der Begründer der Dschainas[2]) Mahāvīra (Vardhamāṇa) ein Kṣatrija.

Die sozialen Zustände im Iran des Zarathuštrō ähneln vielfach denen der arischen Inder. Jedoch darf man nicht vergessen, daß diese mit einer kultivierten einheimischen Bevölkerung zu ringen hatten, so daß bei den Indern die Kultur den Charakter der eines Eroberervolkes annahm. Die Kulturstufe der vedischen Inder ist aber doch verschieden von der, auf der sich die Ostiranier befanden[3]). Das Nomadentum oder Halbnomadentum, das iranische Stämme bis in die Gegenwart beibehalten haben, z. B. die Bachtiārī, wurde in Indien von den Ariern rasch überwunden. An die Stelle der Nomaden, etwa der Dāher, der dāsa oder dasyu des Ṛgveda, treten in Indien die Eingeborenen, deren dunkele Farbe vielfach hervorgehoben wird. Die drei obersten Kasten der vedischen Inder entsprechen den drei Klassen der gāthischen Iranier, den Priestern, Adligen und Bauern. In der Sprache und in dem Metrum der Gāthā zeigt sich auf Schritt und Tritt die enge Verwandtschaft der Inder und Iranier. Bei den Indern kann man bereits im Ṛgveda ein Fortschreiten der Entwicklung feststellen. Anders als bei den Hirten, Viehzüchtern und Bauern Ostirans entstehen fürstliche Mittelpunkte, an denen nach einem ausgeklügelten Ritual durch die Priesterschaft Opfer gefeiert werden. Die Zustände an diesen indischen Rādschāhöfen sind im Kleinen denen im Achämenidenreich ähnlich, wie Lüders nachgewiesen hat[4]). Spiel und Trunk traten bei diesen arischen Indern hervor, deren göttliches Ideal Indra ist. Die Dorfgemeinschaft, die Grundlage des ganzen indischen Lebens,

---

[1]) Garbe, Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers, in Beiträge z. ind. Kulturgeschichte. S. a. Deussen, System d. Vedānta S. 18f., Gesch. d. Philos. I, 1 S. 166, I, 2, 17ff., Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I, S. 198ff.; a. O. Strauss, Ind. Philos. S. 43ff.

[2]) Über die Dschainas s. v. Glasenapp, Der Jainismus.

[3]) I. Hertel will freilich die Entstehung der ṛgvedischen Hymnen zu einem großen Teil auf ostiranisches Gebiet verlegen.

[4]) Göttinger Abhdlg. Berlin 1907.

kommt auch bei der in den Gāthā (Yasna 31, 18, 16; 46, 4) erwähnten gesellschaftlichen Organisation vor; die Dorfgemeinschaft besteht aus den Familien, das Geschlechtsdorf gehört zu einem Gau und dieser wieder zu einer Landschaft[1]). Derselbe Aufbau findet sich bei den alten Persern, wenn auch hier elamische und nach Kyros babylonische Einflüsse festzustellen sind, zudem noch die Überlieferungen des medischen Reichs übernommen wurden. Die Arsakiden bringen für die eigentlichen Iranier eine Verstärkung des arisch-patriarchalischen Systems mit sich, während sie den griechisch-mazedonischen Pflanzstädten im Sinne der achämenidischen Tradition weitgehende Bewegungsfreiheit ließen. Andererseits wird unter den Arsakiden ein in mehrere Klassen eingeteiltes Adelssystem ausgebildet, wie es in der Inschrift von Hādschīābād des Sāsāniden Schāpūr I. enthalten ist[2]).

Eine größere Gemeinschaft als das „Land" kennen die Gāthā, wie gesagt, nicht, ein Beweis dafür, daß sie entstanden sind, ehe noch das persische Reich gegründet war, das schon in seinen Anfängen nach Ostiran übergriff, während der medische Einfluß vielleicht nicht so weit reichte[3]).

Es ist von manchen Forschern bestritten worden, daß die Achämeniden überhaupt Zarathuštrōanhänger waren. Nimmt man die Reform, die der ostiranische Religionsstifter versuchte, zum Ausgangspunkt, so ist davon bei den Achämeniden allerdings wenig zu finden, wie denn überhaupt Zarathuštrō mit seinen Lehren nicht durchdrang. Denn die Texte des jüngeren Awesta stehen im Gegensatz zu der Doktrin der Gāthā, doch lassen die Namen aus achämenidischer Zeit immerhin darauf schließen, daß zwar nicht Zarathuštrōs Doktrin, wohl aber die Lehre, wie sie im jüngeren Awesta enthalten

---

[1]) Im jüngeren Awesta hat man die Reihe nāfah- (Familie), nmāna- (Haus), taumā Clan, vīs- Dorf, zantu- Gau, Stamm, dahyu-, danhu-, Land. Ein dahyupati-, ein Fürst einer Landschaft war Vištāspō, der Schutzherr des Zarathuštrō. Dareios nennt sich Sohn des Vištāspō (Familie), Achämenide (Clan), Perser (Stamm) und Arier (Volk), s. Andreas, Verh. des XIII. Orientalistenkongreß S. 96.

[2]) Die arsakidische Einteilung ist in Armenien lange beibehalten worden und war in Georgien bis zur Annexion durch Rußland maßgebend.

[3]) Wäre Zarathuštrō freilich selbst ein Meder gewesen, der zur Zeit der medischen Großkönige oder gar nach ihrem Zusammenbruche gewirkt hätte, so konnte er das Medereich nicht ignorieren. Dagegen würde die gāthische Situation, falls man sie, was nicht zutreffend sein dürfte, auf den Westen beziehen will, zu den assyrischen Zeugnissen passen, also jedenfalls in eine Zeit vor dem 6. Jahrh. hinaufführen.

ist, damals in vielen Zügen schon bekannt war[1]). Andererseits stimmen auch die Zeugnisse von der achämenidischen Religion nicht in allen Fällen zum jüngeren Awesta, was sich wohl daher erklärt, daß das jüngere Awesta in seiner uns heute vorliegenden Gestalt eben eine über die Achämenidenzeit hinausgreifende Entwicklung festlegt.

Das Wesentliche der zarathuštrischen Neuerung besteht darin, daß der Reformator sein System mit nur einer Seite des arischen Denkens verknüpfte, dem Hang zur Abstraktion und zu begrifflichen Bildungen, wie ihn auch die nachvedische Spekulation in Indien aufweist, während Zarathuštrō die persönlich aufgefaßten Gottheiten mit ihrer Priesterschaft und ihrem Kultus verwarf. So ähnlich auch manche gāthische Wendungen den im Ṛgveda üblichen sind, so beachtlich sind wieder die in den Gāthā benutzten religiösen Neubildungen. Zarathuštrō will bewußt mit den Gebräuchen der Daēvāanhänger brechen, der Verehrer jener Götter, die sich im Veda als die Devas finden, ohne daß deshalb gerade die indischen Stämme die Widersacher des Zarathuštrō gewesen sein müssen. Denn die Entwicklung zeigt, daß die alten arischen Götter mit ihren Mythen auch in Iran fortlebten.

Deutlich wird das bei der Behandlung des Feuers durch Zarathuštrō. Das Feuer Ahurō Mazdås spielt in den Gāthā verschiedentlich eine Rolle, nicht nur als das symbolische Läuterungsmittel der Seelen beim letzten Gericht. Ātarš ist das Feuer des Weisen Herrn, nicht der vedische Feuergott Agni, der das Opferfeuer darstellt, aber auch nicht das Herdfeuer, das die Indogermanen verehrten, wie es etwa der römische Vestakult zeigt. Als Ahurō ist Ātarš allerdings in den Gāthā nicht nachzuweisen[2]), wohl aber ist das Feuer eine wohltätige Macht. Der Kult, den das spätere Awesta dem Feuer widmet, ist bekannt; in den Gāthā ist davon keine Rede. Als Gottheit erscheint Ātarš mit Haomō, dem Soma, dem von Zarathuštrō verworfenen Rauschtrank, zuerst in dem alten, im Gegensatz zu den metrischen Verspredigten Zarathuštrōs in Prosa gehaltenen Yasna haptaŋhāti (Yasna 36 1 ff. Ātarš als Sohn des

[1]) Es handelt sich um Namen mit den Elementen ātar- Feuer, arta- = urtom = ṛta, mit hauma- (Soma), um den Namen Dāmidāta (vom Schöpfer geschaffen) aus der Zeit Xerxes I usw.

[2]) Anders Bartholomae, Die Gāthās S. 124. Altir. Wörterb. Yasna 31, 3 nennt Ātarš zwar neben Manyuš und Aša-, bezieht sich hier wohl aber auf das jüngste Gericht, wo durch Feuer und geschmolzenes Metall das Ordal vollzogen wird.

Ahurō Mazdå und dem Spəntō manyuš gleichgestellte Gottheit und 42,5 Haomō als Gottheit). Wichtig ist der Umstand, daß im Yasna haptaŋhāti (42, 2) die Priesterschaft hervortritt und darum bittet, daß Adel und Bauernschaft ihr ergeben bleiben. Außer dem Feuer als Symbol, das im jüngeren Awesta in verschiedenen Gestalten auftritt, scheint es die Lebenskraft zu bedeuten (vohu fryāna- im jüngeren Awesta). Von besonderer Bedeutung ist das Feuer als Abbild des Lichtglanzes im xᵛarənō, der Herrlichkeit der iranischen Königskrone, doch ist diese Anschauung, die mit den Kavifürsten verbunden wird, erst im späteren Texte belegt. Die Gāthā kennen weder das xᵛarənō, noch eine Lichtlehre; allerdings findet I. Hertel[1]) wie im Ṛgveda so in den Gāthā allerorts Anspielungen auf die Feuer- und Lichtverehrung der Arier. Im nachzarathuštrischen Awesta wird das Feuer zu der wichtigsten, Gottheit, zum Sohne (so schon im Yasna haptaŋhāti) Ahurō Mazdås, der ja wie bei Dareios als mathišta bagānam so als der größte der Yazata- erscheint. Die āthaurvan- (āthravan-), die Feuerpriester, nehmen in der priesterlichen Hierarchie die erste Stelle ein. Im Ṛgveda gibt es atharvan als Feuer- wie als Somapriester; auch eine mythische Figur, der erste Feuerpriester, tritt unter dem Namen atharvan auf. Āṯurpātakān, das Feuergeschützte, d. i. Atropatene, Ādherbaidschān, wird in der Zeit nach Alexander die Hochburg des Mazdåkults, dem auch die Fratakarā, die „Feuerbereitenden", der Persis huldigten, die ihren fürstlichen Titel dem awestischen aēthrapati-, dem Herrn des Feuerherdes, nachbildeten[2]).

Zarathuštrō hat sich übrigens nicht darauf beschränkt, durch Ermahnungen und Predigten seine Lehre durchzusetzen. Wie er sich bitter über seine Widersacher beklagt, so fordert er den Fürsten Vištāspō zu gewaltsamen Bekehrungen der Ungläubigen auf. (Yasna 53, 8). Am Anfang der Geschichte der religiösen Reform findet sich also bereits die Verquickung von Zwang und Druck mit der Beibringung von Glaubensüberzeugungen.

VII.

Hält man die vedischen Inder in der Ablegung des Nomadentums für fortgeschrittener als die Iranier der Zeit Zarathuštrōs, so wird

[1]) Die arische Feuerlehre I.

[2]) Über eine andere wenig einleuchtende Deutung des Titels PaRTa DaRa = „he who entertains the battle, desirous of battle" s. Unvala, Observations on the religion of the Parthians, Bombay, 1925, S. 14 Anm. 1ᵈ.

man dessen Zeit trotzdem nicht höher hinaufzurücken brauchen als die Entstehung der vedischen Literatur, die auf indischem Boden eine längere Entwicklung voraussetzt. Mit ziemlicher Bestimmtheit kann man annehmen, daß die ältesten Teile des Ṛgveda aus der Zeit vor 1500 v. Chr. herrühren, daß sie aber vielleicht noch viel weiter zurückreichen; auch für Zarathuštrō hätte man bei einem solchen Ansatz reichlichen Spielraum, da er wohl jedenfalls früher als das 8. Jahrh. v. Chr. anzusetzen ist, während sich nach oben keine Grenze ziehen läßt. Die Götter der Charri aus den Archiven von Chatušas entsprechen den vedischen Varuṇa, Mitra, Indra (in der auch im Ṛgveda vorkommenden Namensform Indara) und den Ašvins. Indra und die Nasātyā (Ašvin) werden nebst Šara, einer als Šarva später mit Rudra und Šiva vereinigten Gottheit, die der Atharvaveda noch als selbständig kennt, im jüngeren Awesta (Videvdāt 10, 9; 18, 43 [1]) als Dämonen bezeichnet, wobei Nåŋhaityō freilich nicht als Paar, sondern nur als eine Gestalt aufgefaßt wird. In seiner Eigenschaft als der Vṛtrahan, der Töter des Drachen Vṛtra, ist Indra als Vərəthraghan- der Siegesgott der Iranier geworden, den die Armenier als Vahagn verehrten, der auf indoskythischen Münzen als Ordagno erscheint, den die Grabinschrift des Antiochos I. von Kommagene als Artagnes erwähnt und dem als Bahrām ein besonderes Feuer geheiligt war [2]). Mithrō, den im Namen Vahumisa in der nach Andreas echt persischen Form misa schon die Dareios-Inschrift von Bisūtūn kennt [3]), wurde zu einem der führenden Götter, auf den auch Züge aus dem Mythos der Inder übertragen wurden [3]).

Indra scheint außer in den hethitischen Archiven von Boghāsköi und bei dem Dynasten Indar-uta von Akšaf in Palästina auch vielleicht im Namen eines Kur-Indar aus einem babylonischen Dokument der Kassitenperiode vorzukommen. (Dhorme, Revue biblique

---

[1]) So „Urmensch und Seele", S. 145, Z. 5 v. o. statt X, 43 zu lesen.

[2]) Andreas, Ephem. f. semitische Epigraphik II, S. 222.

[3]) Schon unter Kyros d. Gr. behauptet der spätere Esra I, 8 einen Mithradāta zu kennen, aber auch Herodot I, 110f, 121 nennt einen Mitradates als Hirten, dem Astyages den Kyros überantwortet; Mitrobates III 120, 126f., vgl. Mithropaustes als Vetter Xerxes I Plutarch, Themistokles 23, 5. Den Lyderführer Mitragathes, den Christensen, Acta Orientalia IV, S. 114 aus Aischylos Perser V 43 anführt, faßt v. Wilamowitz-Moellendorf als Metrogathes auf und bringt ihn mit der lydischen Muttergottheit zusammen. (Aeschyli tragoediae, 1914).

[4]) So die Befreiung der Kühe, die Yašt 10, 86 auf Mithrō übertragen wird. I. Hertel sieht in den vedischen Stämmen Anhänger des Indra, dessen Gegner die awestischen Verehrer des Mithrō seien.

1911 S. 277f). Sūrya (šuriaš), der im Veda abgeblaßte Sonnengott, der als Hvar- im jüngeren Awesta belegt ist und dort die eigentliche Sonnengottheit darstellt, erscheint bei den Kassiten, Mithrō vielleicht in Palästina (W. Max Müller, Oriental. Lit. Ztg. 1912, S. 252f) und bei Aššurbanipal, der ihn mit Šamaš gleichstellt (Jensen, Ztschr. f. Assyr. II, S. 195).

Für das Wiederauftauchen solcher arischer göttlicher Wesen ist neben Mithrō, Vərəthraghan-, dem Haomō usw. bezeichnend die Gestalt des Naryō-saŋhō. Im Veda ist narāšaṃsa eine Bezeichnung des Opferfeuers als des vom Himmel herabgekommenen göttlichen Funkens und wird von Agni, bisweilen auch von Pūṣan, gebraucht, einer durch das Licht Gedeihen schaffenden Gottheit. Er wird im jüngeren Awesta[1]) als der Götterbote aufgefaßt. Sein Kult verbreitete sich im Euphrattale und in Armenien[2]), der syrischen Literatur ist er als Narsaï bekannt; er ist nach Yasna 18, 1 das Feuer, das im Nabel der Könige sitzt und sich von König zu König fortpflanzt. Bei der wunderbaren Zeugung des Saošyañt-, des Weltheilands, wie bei der Entstehung des ersten Menschenpaares tritt der mittelpersischen Überlieferung zufolge Nēryōsang in Tätigkeit, indem er den Samen des Zarathuštrō und des Urmenschen Gayōmard verwahrt[3]). Die spätere Legende hat die Entstehung dieses Yazata- ausgeschmückt und behauptet, Ormuzd habe Nēryōsang als schönen Jüngling geschaffen, um die Frauen vor einer Sünde zu bewahren. Ahriman habe denen nämlich einen Wunsch freigestellt, und da habe Ormuzd den Nēryōsang nackt hinter Ahriman gestellt, worauf die Frauen ihn, den Yazata-, nicht aber ein teuflisches Wesen gewollt hätten[4]).

Die Priester, die auch im Veda nachzuweisen sind, die āthaurvan- und haotar-, treten wieder hervor, während die kavi-, usig- und karapan-[5]) als Priester eines feindlichen Glaubens gebrand-

[1]) v. Wesendonk, Urmensch und Seele S. 142; das Zitat Z. 6 v. o. ist verdruckt. Es muß heißen: Sacred Books of the East IV, S. 137, Anm. 2.

[2]) Cumont, Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra I, S. 137.

[3]) Būndahišn 32, 6ff; 15, 1. Die Licht- und Kraftelemente des Samens Zarathuštrōs hütet Anāhēd; den des Gayōmard behält Nēryōsang zu zwei Dritteln, ein Drittel übernimmt Spendarmat.

[4]) Theodor bar Chōnai, Übers. v. Pognon, Inscr. mand. des Coupes de Khouabir S. 163, F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme I, S. 61ff. Der „dritte Gesandte" der Manichäer ist Mithrō, nicht Nēryōsang.

[5]) Karapan- wäre nach Hertel, Indo-Iran. Quellen und Forsch. VI, S. 185 eine Bildung vom vedischen Stamme rap-, preisen, mit dem Praefix ka- „die schlecht Preisenden".

markt bleiben. Der indische Somakult entspricht dem des Haomō in Iran, wo er in der alten Gāthā haptaŋhātī und in einem Namen eines iranischen Militärs in Ägypten unter Xerxes I Haumadāta nachzuweisen ist. (Pap. Mus. Cair. 37106, 37114). Plutarch de Is. et Osir. 46 nennt den Haomō richtig *Ὁμῶμι*, und Aischylos, Perser V, 611f, scheint den Somatrunk vorauszusetzen. Sogar bis in kleine Einzelheiten reicht die Übereinstimmung wie in der Wendung des Yasna 9, 3 „Verehrung dem Haomō!" Die barəsma-Zweige, die der mazdaistische Priester ausbreitet, sind das barhis, die Opferstreu, die im Veda als Sitz der Götter gedacht wird und auf die die Opfergaben gelegt werden. Der Gebrauch des barəsma- ist unter Artaxerxes I bei den Persern in Ägypten üblich gewesen. (Andreas, Ephem. f. sem. Epigraphik II, S. 222, vgl. Strabon XV, 3, 15.) Findet sich in den Brāhmaṇas, den an die vier Veden sich anschließenden Priestertexten, aus denen schließlich die Upaniṣaden mit ihrer tiefsinnigen philosophischen Spekulation hervorgegangen sind, ein peinlich ausgeklügeltes Opferritual, zu dessen Beachtung der Priester ganz unentbehrlich war, so ist auch das jüngere Awesta voll von Vorschriften liturgischer und ritueller Art, die tief in das Leben jedes einzelnen einschneiden. Auch hierbei sind uralte schon indogermanische Überlieferungen am Werk, finden sich doch ähnliche Anschauungen z. B. bei den Römern[1]) oder den Kelten[2]).

Es handelt sich also um parallele Entwicklungen in Indien und in Iran, die nicht von einander abhängig zu denken sind. Die arischen Stämme, die über den Hindūkusch ins Industal zogen, gelangten allmählich zu einer tiefen Philosophie, neben der sich das bunte Gewimmel der Volkskulte bis auf den heutigen Tag bewahrte[3]). Über Indien weit hinaus, auf die Welt des mittleren

[1]) Die Frage, inwieweit Rom in dieser Hinsicht von den Etruskern abhängig war, kann hier außer Betracht bleiben.

[2]) An zahlreichen Sagenstoffen kann dies verfolgt werden. Der Schmied Kāveh, der mit Ferīdūn nach dem Schāhnāmeh den Tyrannen Dahhāk stürzt und dessen Lederschurz zum Reichsbanner wird, läßt an die Stellung der Schmiede bei den nordischen Völkern denken, wo sie als Erfinder technischer Errungenschaften und als zauberkundig gelten. Arthur Christensen, Smeden Kavāh og det gamle persiske Rigsbanner, Kopenhagen 1919, S. 18ff. vertritt die Ansicht, daß das Kāveh-Banner erst von den Parthern aus ihrer Steppenheimat mitgebracht, aber nicht schon von den Achämeniden gebraucht worden sei. Das Banner auf dem Alexandermosaik zu Neapel und einer Vase aus Duris im Louvre sei nicht die Kāveh-Fahne. Doch wird auf den Münzen der Persis, die vom 3. bis 1. Jahrh. v. Chr. reichen, das Reichsbanner in der bekannten Form bereits dargestellt.

[3]) Für eine gute Übersicht über diese Entwicklung sei auf H. v. Glasenapp, Der Hinduismus, sowie Brahma und Buddha hingewiesen.

und östlichen Asien, griff erst der Mahāyāna-Buddhismus[1]). Auf Europa begann die indische Philosophie im 19. Jahrhundert zu wirken, besonders durch Schopenhauer, dem sich Richard Wagner anschloß. Dann wurde Indiens Denken rasch volkstümlich, in Amerika wie in Europa, freilich vielfach ohne richtig erfaßt zu werden. Die theosophische Bewegung, die allerdings reichlich mit phantastischem Ballast beschwert ist, trug nicht unwesentlich dazu bei, indisches Denken geradezu zum Schlagwort zu machen. Sieht man von dieser Entwicklung im letzten Jahrhundert ab und wertet man den Mahāyānabuddhismus als besondere Erscheinung, so kann man sagen, daß Indien im wesentlichen immer eine besondere, für und in sich abgeschlossene Welt bildete, die freilich mit den Reichen der Iranier, mit Südarabien und der antiken Welt dauernd in einer gewissen Fühlung stand, ohne jedoch jemals so stark in das allgemeine Getriebe hineingezogen zu werden, wie Iran.

VIII.

Iran hat im Anfang seiner Geschichte zu einer nicht mehr bestimmbaren, jedenfalls vor den Reichsgründungen der Meder und Perser liegenden Periode, einen religiösen Neuerer erlebt, der das Opferwesen mit seinen Ausschweifungen, seinen Priestern und den von ihnen bevorzugten Göttern verurteilte. Auch er knüpfte an alt überkommene Vorstellungen seines Volkes an, gelangte aber zu neuen Auffassungen von der Gottheit. Dieser Zarathuštrō war bei aller Gedankentiefe kein nur im Reiche blasser Abstraktionen schwebender Seher. Trotz seiner Erkenntnis von der rein geistigen Natur des Gottesbegriffes stand er mit beiden Füßen fest auf dem Boden der diesseitigen Welt. Mit scharfen Fäusten will er seine Gegner anpacken, seine Anhänger zu nutzbringender Tätigkeit in Viehzucht und Landwirtschaft veranlassen. Das Heil im Jenseits erwirbt, wer in der körperlichen Welt Gutes schafft und die Kräfte des Bösen bekämpft[2]). In seiner Mischung

[1]) Der Hināyānabuddhismus hält sich noch im alten Kolonialgebiet Ceylon, sonst in Hinterindien nebst Siam. Der Hinduismus hat als eine von Südindien ausgehende Kolonialbewegung nur die Besetzung Javas aufzuweisen, wo sich freilich auch der Buddhismus ausbreitete. Das bekannteste javanische Denkmal „Boro Budur" gehört dem buddhistischen Kreise an.

[2]) Mit Mauss und Meillet (s. o.) in der „Vertröstung" auf das Jenseits bei Zarathuštrō eine auf die Armen und Geplagten abgestellte Lehre sehen zu wollen, bedeutet wohl die Übertragung moderner Begriffe auf die alte iranische Epoche. Ähnlich hat

aus hohem ethischen Gefühl und unsentimentaler Tatkraft, die aus machtpolitisch zutreffendem Gefühl die Staatsgewalt zur zwangsweisen Beeinflussung der Gegner anstachelt, erscheint Zarathuštrō, der Prediger unter den Hirten und Bauern Ostirans, durchaus als ein Vertreter abendländischer Einstellung, wenn man diesen Begriff nicht nach geographischen, sondern nach inneren Merkmalen bestimmen will. Jenes unsichere Gemisch aus dem Streben zur feinsten Geistigkeit und dem Drang zum Kampf mit der greifbaren Wirklichkeit durchzieht ganz Europa und tritt vielleicht am deutlichsten im Deutschen zutage. Den Abendländer hat gefühlsmäßig Nietzsche in Zarathuštrō verspürt.

Die Achämenidenkönige hatten zu ihrem arisch-iranischen Erbteil ein gutes Stück der vorderasiatischen Traditionen übernommen. Sie waren die Nachfolger Elams, Babylons, Assyriens, der Hethiterkönige und der Pharaonen am Nil. Trotzdem muten auch sie, namentlich Dareios, nicht als asiatische Großherren an. Bis sie sich äußerlich dem Typus der östlichen Machthaber anpaßten, verging längere Zeit, und als diese Entwicklung sich gegen die heimischen Überlieferungen schließlich durchsetzte, brach das Perserreich zusammen[1]). Als die persischen Verschworenen den Magier Gaumāta beseitigt hatten, erhob sich nach Herodot (III 80ff., VI, 43) unter ihnen ein Streit um die Regierungsform. Es scheint, daß der Gedanke wieder auftauchte, nach den Erfahrungen mit Kambyses zu der alten iranischen Verfassung zurückzukehren, wenn auch die Ausführungen, die Herodot dem Otanes, Megabyzes und Dareios zu Ehren der Demokratie, Oligarchie und Monarchie in den Mund legt, rhetorische Ausschmückungen sind. Vor dem Feldzug gegen Griechenland läßt Herodot VII, 8ff. Xerxes eine Art Kronrat der vornehmsten Perser berufen. Diese Sitte muß also noch damals in Übung gewesen sein[2]), wenn auch die Reden der

man auch in gewissen Kreisen das Christentum aufgefaßt, ja den Materialisten ist jede Religion „Opium für das Volk".

[1]) Die Bestrebungen der Satrapen, sich zu fast unabhängigen Vasallenherrschern zu machen, wirkten gegen die zentralistischen Neigungen der Großkönige. Kyros d. J., eine Art Vizekönig des westlichen Kleinasien, und der Satrapenaufstand unter der Leitung des Orontes von Armenien 361/0 sind Ausdrücke dieser Tendenzen. s. S. Reinach, Comptes rendus de l'Acad. des inscr. 1923. Von größter Wichtigkeit für die Veränderung des Charakters des Achämenidenreiches sind die Aufgabe des feudalen Heerbannes, den zuletzt Xerxes I aufbot, und der damit verbundene Übergang zum Söldnersystem.

[2]) Einen Rat soll auch Dareios Kodomannos vor dem Beginn des Feldzugs gegen Alexander versammelt haben. Q. Curtius, III, 8, 2ff.

in der Versammlung auftretenden Personen eine Erfindung Herodots darstellen. Als Dareios zum König gewählt wurde, ließ sich Otanes für sich und sein Geschlecht bestätigen, daß sie niemand unterworfen seien oder sein würden (Herodot I, 83). Dies wurde ihm auch zugestanden, und das Haus des Otanes soll sich solcher Sonderstellung bis in späte Zeiten erfreut haben, nur die Gesetze mußte es beachten. Ferner wurde (Herodot I, 84) bei der Königswahl ausgemacht, daß die Angehörigen der sieben Adelsgeschlechter unangemeldet beim König jederzeit zuzulassen seien und dass dieser nur Frauen aus den erwähnten Häusern ehelichen durfte.

Zu dem Gegensatz zwischen den Iraniern und den von ihnen beherrschten Völkern kam innerhalb der Iranier die Spannung zwischen Medern und Persern, die erst allmählich überbrückt wurde Sie fand ihren Ausdruck im Versuch des Magiers Gaumāta, die Macht unter dem Vorwand an sich zu reißen, daß er Smerdis, der ermordete Sohn des Kambyses, sei. Das Haus der Achämeniden, das durch Kyros mit der medischen Dynastie verwandtschaftliche Beziehungen angeknüpft hatte, wagte Gaumāta nicht zu beseitigen. Er vermochte sich neun Monate an der Macht zu halten, ehe es Dareios und den persischen Adligen ihn zu stürzen gelang.

Das Beachtenswerte an diesem Versuch, die Perser zurückzudrängen, ist der Umstand, daß er von Magiern ausgeht. Herodot I, 101 kennt sie als einen medischen Stamm. Bereits im 5. Jahrh. sind sie den Griechen als Vertreter der mazdaistischen Priesterschaft so wohl vertraut, daß ihr Name schließlich mit dem der Zauberer identisch wird[1]). Das Awesta weiß aber, abgesehen von einer wahrscheinlich ein spätes Einschiebsel bildenden Stelle, nichts von Magiern. Zur Erinnerung an die Beseitigung des Gaumāta und der mit ihm verbundenen Magier feierten die Perser das Fest der

---

[1]) Es ist durchaus nicht notwendig, vor der Aufzeichnung der awestischen Texte unter den Arsakiden eine schriftliche Überlieferung anzunehmen. Die Pārsentradition behauptet zwar, Dareios Kodomannos habe zuerst die Awestatexte gesammelt, (Dēnkart IV, Būndahišn 34, 8). Alexander soll dann den einen der beiden, angeblich von Ahurō Mazdå selbst geschaffenen Grundtexte zerstört und den anderen nach Griechenland verschleppt haben (Dēnkart, Ende von III). Nach Plinius hist. nat. 30, 2 soll Hermippos (3. Jahrh. v. Chr.) die Inhaltsangabe zoroastrischer Schriften in seinem Werk über die Lehren der Magier niedergelegt haben. (Vgl. Plinius hist. nat. 18, 55; 37, 49; 55; 57; 58.) Ein Buch, aus dem die Magier in den persischen Heiligtümern lydischer Städte vortrugen, erwähnt Pausanias V, 27, 3. Vgl. Philo v. Byblos bei Eusebios praep. ev. I, 10, 42. Die im Gebrauch befindlichen Aufzeichnungen sind dann unter einem Vologeses offenbar zuerst in authentischer Form gesammelt worden.

Magophonie (Herodot III, 79 f., Ktesias ecl. 15). An diesem Tage war der Fanatismus der Bevölkerung so aufgepeitscht, daß kein Magier sich öffentlich zeigen durfte[1]). Zugleich aber wissen wir aus Herodot (I, 132), daß bei den Opfern der persischen Könige die Anwesenheit von Priestern erforderlich war, die „Theogonieen" vortrugen, also wohl Yašts, wie sie im Awesta erhalten sind[2]). Dann finden sich in der Zeit des Strabon in Kappadokien Magier (Pyraethen), die auch mit dem Kult der Mithras in Verbindung stehen. Ebensolche Magier kennt Pausanias in lydischen Heiligtümern. Für Kappadokien könnte gerade die medische Überlieferung lebendig geblieben sein, aber die Magier sind auch unter den Achämeniden wie unter den Parthern — man denke an die Weisen aus dem Morgenland im Matthäusevangelium, an die Zugehörigkeit der Priester zu den Megistanen bei den Arsakiden u. ä.[3]) — und den Sāsāniden die Priester des Mazdaismus gewesen.

Das jüngere Awesta, das gegen die geistig abstrakte Lehre Zarathuštrōs die alten arischen Götter und Kultsitten wieder aufbrachte, war wohl ursprünglich nicht das heilige Buch der Magier. Im Osten Irans entstanden, weisen die Texte des jüngeren Awesta südwestiranische Formen wohl aus der Zeit ihrer schriftlichen Festlegung unter den Sāsāniden auf[4]). Unstreitig enthält das jüngere Awesta in seinen Göttergestalten, Mythen und Sagen Gut aus

---

[1]) In den *μαγοφόνια* will Marquart (Markwart), Unters. zur Gesch. v. Eran II 132 ein Mißverständnis für bagayāda sehen, das wäre das „Opfer des Baga" (Mithrō).

[2]) Wenn das Zeugnis Xanthos des Lyders einwandfrei wäre (vgl. O. G. v. Wesendonk, Urmensch S. 42 Anm., Clemen, Arch. für Rel. Wiss. 1913. 16, S. 103 Anm., Ztschr. für Missionskunde 1925, 40, S. 55), so hätte man ein Zeugnis dafür, daß Zarathuštrō schon vor Herodot als Begründer des Magiertums und erster einer Reihe führender Magier betrachtet wurde. Doch kann diese dem Xanthos zugeschriebene Äußerung kaum früher als das 1. Jahrh. v. Chr. angesetzt werden, und damals galt Zoroaster bereits als der Erzmagier.

[3]) Der Bruder des Partherkönigs Vologeses I, des Zeitgenossen Neros, Tiridates war ein Magier (Plinius, Nat. hist. 30, 6, Tacitus, Annales XV, 24). Nero wollte ihn zum König von Armenien krönen, Tiridates reiste über Land nach Rom, weil er als strenger Mazdaist das Meer nicht verunreinigen durfte, was Plinius ausdrücklich bezeugt. S. auch Dio Cassius 68, 1 ff. Bei der Mission des Orobazos, des Gesandten des Partherkönigs Mithradates II, zu Sulla nach Kappadokien wird ein „Chaldäer" erwähnt, der Sulla seine kommende Größe vorausgesagt haben soll (Plutarch, Sulla 5, 4. Velleius I, 24, 3). Dieser „Chaldäer" war wohl ein Magier.

[4]) Die Sprache des jüngeren Awesta hält für eine Nachbarmundart des Afghanischen H. Junker, Ztschr. der Deutschen Morgenl. Ges. N. F 3, S. LXXIX. Für „Mittelafghanoid" erklärt er diese Sprache Ungar. Jahrbücher 5, S. 53.

Zeiten, die vor der zarathuštrischen Reform liegen, neben sehr jungen Einschiebseln. Daß die Sprache des jüngeren Awesta, abgesehen von der südwestiranischen Ueberarbeitung aus späterer Zeit, bei der magischen Priesterschaft um 400 v. Chr. noch verstanden wurde, während der Gāthādialekt längst verklungen war, hat Marquart geschlossen (Unters. zur Gesch. Erans II., S. 212); nach H. Junker (Caucasica II S. 73) trug das Jungawestische bereits zur Zeit von Dareios II (424—404) den Charakter einer altertümlichen Priestersprache.

Damit ist das Rätsel der Magier freilich noch nicht gelöst[1]). Denkbar wäre es, daß erst ebenso vom Osten Irans aus wie die Reform selbst die Bewegung gegen die Vergeistigung der Religion durch Zarathuštrō einsetzte und zunächst zur Wiederaufnahme der arischen Volksgötter und der populären Kulte führte. Den Niederschlag des Wiederdurchdringens dieser alten Gottheiten bilden die Nachrichten von Opfern, die Ahurō Mazdå verschiedenen göttlichen Wesen darbringt, wie der Anāhitā (Yašt 5, 17; 104) und dem Vayu- (Yašt 15, 2). Das heißt, daß der „Weise Herr", der größte der Götter, die alten Volksgottheiten anerkennt. Später könnten sich die medischen Magier dieses ins Polytheistische übertragenen Mazdaismus bemächtigt haben. Die auf frühere vorzarathuštrische Zeiten deutenden Anklänge an vedische Vorstellungen wären danach der Reaktion aus der Periode zuzuschreiben, die von Ostiran selbst aus gegen die Reform sich geltend machte, während die allmähliche Erstarkung und Verknöcherung der awestischen Religion den medischen Magiern zur Last zu legen wäre, die bis in die Zeit der Sāsāniden hinein an der Redaktion der heiligen Texte tätig waren[2]). Daß Alexander der Große die eine der zwei angeblich authentischen Niederschriften des Awesta verbrennen und die andere nach Griechenland schaffen ließ, ist eine in der mittelpersischen Literatur aufgestellte Behauptung, die auf den Wunsch zurückzuführen ist, das Alter der awestischen Überlieferung möglichst hoch hinaufzurücken[3]). Als der Partherkönig Vologeses I.

---

[1]) Nach C. Huart, La Perse antique, S. 102f. wären die Magier die Bewahrer der arischen Überlieferung, während die Religion der Achämenidenkönige von Elam beeinflußt sei.

[2]) Solche drei Schichten — die gāthische Lehre, eine altarische Naturreligion und die magischen Anschauungen — nimmt im Mazdaismus der späteren Zeit an der verstorbene Oxforder Forscher G. B. Gray in der Cambridge Ancient History IV, S. 203.

[3]) Der Dēnkart, Ende von III und Anfang von IV, enthält in zwei Fassungen

oder III. die heiligen Texte sammeln ließ, gab es neben schriftlichen Aufzeichnungen in der seit der jüngeren Achämenidenzeit üblichen aramäischen Schrift, wie sie von der Pārsentradition auf Dareios Kodomannos zurückgeführt werden, mündliche Überlieferungen[1]). Ein Corpus der Awestatexte ist also wohl erst in jener arsakidischen Epoche enstanden. Daß damals neue Texte in der jungawestischen Sprache als einer Kirchensprache abgefaßt wurden, ist wenig wahrscheinlich. Gewisse Einschiebsel und Zusätze[2]) mögen freilich zu jener Zeit entstanden sein, Neuschöpfungen größerer Abschnitte sind jedoch nicht anzunehmen, wenn es auch denkbar ist, daß Stücke im Sinne der Zeit ihrer Aufzeichnung abgewandelt wurden. So deutet nach Andreas Vidēvdāt II bei der Aufzählung der arischen Länder auf die Verhältnisse unter dem Arsakiden Mithradates I (174—136 v. Chr.)

Die Theorie ist aufgestellt worden[3]), daß die Magier im Gegensatz zur arischen Erobererschicht die religiösen Überlieferungen der vorarischen Bevölkerung aufbewahrt und im jüngeren Awesta durchgesetzt hätten. Die Verknöcherung des mazdaistischen Glaubens mit seinen zahllosen Vorschriften über rituelle Reinheit, in erster Linie also der Vidēvdāt, sei das Werk der Magier. Nun ist es wohl sehr schwer zu scheiden, welche Vorstellungen des jüngeren Awesta arischer Herkunft sind und welche nicht, weist doch z. B. auch das indische Ritual eine Verzwicktheit und Ausdehnung auf, die ihresgleichen sucht. Das Überhandnehmen des Opferwesens, das die Unentbehrlichkeit der Brahmanen betonte[4]), führte die freieren Geister geradezu zur philosophischen Spekulation. In diesen Vorschriften, wie in den bis ins kleinste ausgeklügelten Regeln des Kastensystems, spricht ein ähnlicher Geist, wie er in den formalistischen Teilen des jüngeren Awesta hervortritt. Wo und wie sich in Indien Arisches und Drawidisches vermengt hat, ist nicht mehr festzustellen. Ist aber in Indien der Süden noch heute vor-

---

die traditionelle Geschichte des Awesta, wie sie in den Kreisen der Mōbeds wiedergegeben wurde, wonach die 21 Nasks des Awesta von Ahurō Mazdå selbst aus der gleichen Anzahl Worte des Ahuna vairya-Gebets gebildet worden sein sollen.

[1]) S. zuletzt den Hinweis bei J. Hertel, Indo-Iran. Quellen und Forschungen VI S. 8.

[2]) Z. B. die Erwähnung der Chioniten in Yašt 9, 30f.; 17, 50, 51; 19, 87.

[3]) J. H. Moulton, Early Zoroastrianism S. 182ff., Encycl. of Rel. and Ethics s. v. Magi.

[4]) Kennzeichen des im einzelnen so stark differenzierten Hinduismus ist die Verwendung der Brahmanen zum Opfer, ein Gebrauch, der auch bei gewissen Richtungen der Dschainas vorkommt.

wiegend drawidisch, so sind in Iran die vorarischen Bevölkerungselemente[1]) nicht mehr nachzuweisen, zumal auch die arischen Einwanderer inzwischen längst durch allerlei Neuankömmlinge überflutet worden sind.

Der priesterlichen Abwandlung des Mazdaismus ist die Einführung einer Reihe Götter zuzuschreiben, die nicht als Abstraktionen im Sinne der alten arischen Religion, sondern im Gegensatz zu den Volksgöttern mit ihrer persönlichen Umreißung lediglich als in Anlehnung an die bereits mißverstandenen Gedankenbildungen des Zarathuštro ausgetüftelte Schöpfungen der magischen Phantasie anzusehen sind. Nach dem jüngeren Awesta (Yašt 6, 1) soll die Zahl der Yazata- Tausende betragen. Da war der Einbildungskraft der Priester keine Grenze gezogen. Zur Verkörperung der Religion (daenā-), der Frömmigkeit (Aši-vaŋuhi-) treten Himmel (asman-) und Erde (zam-). čisti-, Denken, parendi- Reichtum, dahmaāfriti-, Segnung, und damōiš upamana-, Verwünschung seitens der Priester. Manthra- spənta-, der preisenswerte Spruch oder das preisenswerte Wort des Ahurō Mazdå, eine dem Logosbegriff des Philon von Alexandrien wie dem vedischen Vāc als Personifikation der heiligen Hymnen verwandte Bildung, erscheint neben dem „unendlichen Licht" anaŋra- raocå, dem zrvan- akarana-, der „grenzenlosen Zeit", und dem zrvan- daraəghō-hvadhāta-, der Zeit der langen Periode. Die Yazata- werden hierarchisch geordnet und bis ins kleinste spezialisiert. Das ist die Periode, in der die verschiedenen Arten des Feuers genau festgelegt werden und wo über Zarathuštrō hinausgehend noch sein Superlativ (Zarathruštrōtəmō) zum Yazata- der Priesterschaft gemacht wird. Auch hier werden die analogen Entwicklungen in Indien, wie sie etwa die Brāhmaṇaliteratur aufweist, heranzuziehen sein. Bei den neuen priesterlichen Schöpfungen werden ebenfalls arische Gottheiten berücksichtigt, wie etwa zam- neben Arəmatī, deren Charakter als Erdgottheit vielleicht in Vergessenheit geraten war, oder hvar- als Sonne neben Mithrō, der in späterer Zeit mit der Sonne gleichgestellt wird, während sein eigentliches Wesen als Vertragsschützer zurücktritt. Dazu kommen die erwähnten abstrakt spekulativen Bildungen, die auf das Konto der Magier zu setzen sind.

In diese Periode der Umbildung der durch das Aufkommen der Volksgötter bereits in ihrem Kern veränderten zarathuštrischen

[1]) Als drawidisches Überbleibsel hat man die Brāhūīs in Belūtschistān angesprochen.

Lehre ist wohl auch die eine der iranischen Überlieferung bekannte Form des Urmenschen zu versetzen, Gayō marətan-, das „sterbliche" oder „menschliche" Leben. Der Mythos von Gayō marətan-, der in Verbindung mit der Legende vom Urrind und dem ersten Menschenpaar gesetzt ist, erscheint erst im jüngeren Awesta, um in dem mittelpersischen Schrifttum einen breiten Platz einzunehmen. Die Gāthā wissen nichts vom Urmenschen[1]) wie vom Urrind, dagegen ist eine arische Abstraktion „menschliches Leben" im Gegensatz zum „geistigen Dasein" wohl denkbar, wie der ṛgvedische Ausdruck asu beweist. Ein derartiger Begriff paßt durchaus zu den übrigen Schöpfungen der priesterlichen Schicht, die ja auch reichliches Mythenmaterial in die Awestatexte hineingebracht haben. Selbst wenn man die Wiedergabe des Gayōmard-mythos, den nach Dēnkart VIII, 12, 1 der nicht erhaltene Citradādh-Nask behandelte, im mittelpersischen Großen Būndahišn als eine Übernahme aus dem verloren gegangenen Dāmdādh-Nask des Awesta betrachtet und diesen im 5. Jahrh. v. Chr. entstehen läßt, gelangt man damit nicht zu Zarathuštrō, sondern nur zu den priesterlichen Umgestaltern seines Systems, die neben arischem Gut Vorstellungen aus anderen Kreisen verarbeiteten. Eine astrologische Beeinflussung der Urmenschlehre des Großen Būndahišn ist denn auch nicht abzuweisen[2]). Mythologisches Denken war dem Zarathuštrō fremd, er vermochte weder mit einem Urmenschen noch mit einem Urrinde oder einer Gottheit „Seele"[3]) etwas anzufangen, denn die „Seele des Rindes" in Yasna 29 (vgl. Yasna 28, 1) ist kein Urrind, sondern das vergeistigte Symbol der Rinder, deren Pflege und Schutz Zarathuštrō zur menschlichen Pflicht macht, wogegen das Rind als für den Viehzüchter und Bauer geschaffen hingestellt wird (Yasna 29, 6). Wohl kennt Zarathuštrō, wie oben ausgeführt wurde, das Leben als einen göttlichen Funken, das den Menschen

[1]) H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus S. 213 stützt sich, wie schon Z. D. M. G. N. F. 4, S. 203 auf eine falsche Annahme Edv. Lehmanns, Zarathuštra, II, S. 79, der in Yasna 30, 3 übersetzen wollte: „Da liefen sie (die Daēvā) zusammen zu Aēšmō, durch den sie das Leben des Menschen (eigentlich des Sterblichen) schädigen". Andreas-Wackernagel haben in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1909 festgestellt, daß hier marətānō als Nominativ der Mehrzahl zu fassen ist, so daß trotz Bartholomaes und Reichelts Annahme des Vorliegens eines Genetivs der Einzahl kein Anlaß vorhanden ist, auf Edv. Lehmanns überwundene Übersetzung zurückzugreifen.

[2]) H. H. Schaeder a. a. O. S. 218ff, S. 349.

[3]) Yasna 31, 11 will Reitzenstein a. a. O. S. 125f die Kollektivseele sehen, obwohl die Mehrzahl an dieser Stelle bei uštana- ganz zweifellos feststeht.

unsterblich macht. Ein „menschliches" oder gar „sterbliches" Leben kann im System des Zarathuštrō daher keinen Platz haben. Alle solche Gestalten gehören in spätere Entwicklungsphasen und sind wohl mazdaistisch, nicht aber zarathuštrisch.

Außer den Bestandteilen, die in den awestischen Lehren als arisches Erbgut, als Stücke einer spezifisch ostiranischen Geschichtsüberlieferung[1]) und als die Neuerungen Zarathuštrōs anzusprechen sind, findet sich aber auch Fremdes. Dazu gehören die an vorderasiatische Anschauungen anklingenden Vorstellungen, wie die Fünfer-, Siebener- und Zwölferreihen, die mit Astrallehren zusammenhängen, die Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos, wie überhaupt das auf Astrologie und Astronomie Bezügliche, die Vermengung iranischer Götter mit solchen Vorderasiens (Mithrō, Anāhitā usw.), das Aufkommen von Statuen und Tempeln und Ähnliches[2]). Freilich klagt Dareios in der Inschrift von Bisūtūn darüber, daß Gaumāta die Verehrungsstätten einebnen ließ, möglicherweise richtete sich das aber nur gegen die eigentlichen āyadanā, die den Magiern aus irgendeinem Grunde nicht paßten. In Zela in Kappadokien hatten die Magier heilige Bezirke, aber sie trugen Standbilder des Vohū Manō (Omanes) umher. Wie die pārsische Tradition Zarathuštrō, den die Priesterschaft zum ersten Magier und zum Vorbild des ganzen Standes gemacht hat, nach Medien versetzte, das zudem in der Zeit nach der makedonischen Eroberung ein Zufluchtsort des Mazdaismus wurde, so mögen die ursprünglich medischen Magier auch für das Eindringen vorderasiatischer Ansichten in das jüngere Awesta verantwortlich sein, oder sie haben diesen Vorgang jedenfalls erleichtert. Konnte Elam auf die Persis und vielleicht auf andere Gebiete des südlichen Iran wirken, so standen die Meder in enger Verbindung mit Assyrien und auch mit Babylonien; sie waren gleichsam die Erben der Hethiter und Chalder.

---

[1]) Berossos zufolge soll Artaxerxes II., der auch in den Inschriften Mithrō nebst Anāhitā nennt, in verschiedenen Reichshauptstädten Standbilder der Aphrodite Anaïtis aufgestellt haben. Clemens v. Alexandrien Protrept. V, 65, 4.

[2]) Im Tempel der ephesischen Artemis, die ja mit Anāhitā gern verglichen wird, finden sich Magier, ebenso in Heiligtümern in Lydien. Megabyzos = Bagabuxša heißen die Tempelwärter (Neokoren) der Artemis zu Ephesos, Xenophon Anabasis V, 3, 6, Strabon, XIV, 1, 23. Diese waren Eunuchen. Das deutet auf einen kleinasiatisch beeinflußten Kult. Interessant ist die Bemerkung Herodots (V, 102), daß Xerxes die griechischen Tempel in Kleinasien als Rache für die Einäscherung des Kybebetempels von Sardes durch die Ionier hätte zerstören lassen. Nur der Tempel der ephesischen Artemis wurde geschont. (Strabon XIV, 1, 5.)

Auf diesem Wege kann manches nichtiranische Gut in das Awesta gelangt sein. Sehr beachtlich ist Herodot I, 120, wo die Magier dem Astyages erklären, die Perser würden, falls sie zur Macht gelangten, die Magier als Fremde ansehen, während sie unter Astyages zusammen mit dem Könige herrschen würden. Mag diese Äußerung auch nicht am Hofe zu Ekbatana gefallen sein, so spiegelt sie möglicherweise die Ansichten der Magier zur Zeit des Herodot wieder.

Die Magier sind aber nicht immer ein medischer Stamm geblieben. Meder und Perser im Achämenidenreich verschmolzen allmählich, ebenso verbreitete sich die Priesterschaft über das ganze Reich, nahm die alten Priesterklassen der arisch-ostiranischen Überlieferung auf und wurde nicht mehr auf die Meder beschränkt. Als Stand erreichten die Priester unter den Sāsāniden wohl einen Höhepunkt der Macht und Bedeutung, wie ihn in dem zäh an konservativen Sitten trotz aller Völkerstürme festhaltenden Persien unter den Sefewiden die schiitischen Theologen wieder erwarben; jedoch auch unter den Arsakiden sehen wir sie geachtet, war doch der zu Nero entsandte Tiridates, Bruder des Vologeses I., ein Magier[1]), auch gehörten die Magier zum Rat der Megistanen. Was Herodot über die Rolle der Magier am Hofe des Astyages berichtet (I, 107 ff.), wo sie als Traumdeuter auftreten und ihre Machtstellung unter dem Könige betonen (I, 120), stimmt durchaus zu dem Bilde, das man sich aus dem jüngeren Awesta von der Rolle der Priesterschaft machen kann. Die Magier, die dem Könige Astyages den Rat erteilt haben sollten, Kyros nach der Persis zu entlassen, wurden gekreuzigt (I, 128), ein Gebrauch, der sich in Iran lange gehalten hat und der z. B. auf Mānī angewendet wurde. Daß die Magier als Traumdeuter, Astrologen, Ärzte, Chronisten usw. hohes Ansehen genossen, macht es begreiflich, wenn sie später als Zauberer betrachtet werden. Doch urteilen Aristoteles und Deinon (um 340 v. Chr.) richtig, wenn sie nach Diogenes Laërtios erklären, daß die Magier mit Zauberei nichts zu tun hätten[2]). Daß die Magier sich von den Persern unterscheiden, hat Herodot beobachtet (I, 140). Er weiß, daß sie Ameisen, Schlangen,

[1]) Plinius, hist. nat. 30, 6: Magus ad eum Tiridates venerat.

[2]) Porphyr führt Eusebios zum Zeugnis für das Bestehen von drei Klassen Magiern an, deren höchste nichts Lebendes töte oder esse (De abstinentia IV, 16), und Clemens von Alexandrien behauptet, es gebe eine Magiersekte, die Ehelosigkeit beobachte (Stromata III, 6, 48), doch zweifelt Spiegel, Eran. Altertumskunde III, S. 590 dies an.

andere Tiere vernichteten. (Vgl. Vidēvdāt 14, 5f; 18, 73[1]). Das zeigt, daß den Magiern die Trennung zwischen ahurischen und daēvischen Geschöpfen geläufig war, eine Scheidung, die sich bis in den Sprachgebrauch hineinzieht. Freilich duldeten auch die Perser keine weißen Tauben (Herodot I, 138), die wie Leprakranke sich gegen die Sonne versündigt haben sollten, also wohl als ahrimanischen Ursprungs galten. Am bedeutsamsten ist die Beachtung des Gebrauchs der Totenaussetzung, die Herodot für die Magier bestimmt feststellt, während er bei den Persern darüber keine sicheren Anhaltspunkte besitzt (I, 140). Tatsächlich sind die Achämenidenkönige denn auch bestattet worden, und was für die Herrscher galt, muß auch bei den Vornehmen wie bei den übrigen Schichten des persischen Volkes üblich gewesen sein[2]). Die Verwandtenehe, die bereits für Kambyses (Herodot III, 88) bezeugt ist und die z. B. Ktesias öfters berührt (Photios, Bibl. 72, 54; Tertullian apol. 9; ad nat. I. 16), scheint dagegen mit den Magiern nicht unmittelbar zusammenzuhängen, wenn die Mōbedhs die Sitte auch später verteidigten und wenn auch Xanthos der Lyder (Clemens v. Alexandrien, stromata, III, 2, 11) in dieser Hinsicht die Magier erwähnt.

Von Interesse ist schließlich die Tatsache, daß der altpersische Kalender nicht mit der awestischen Zeitrechnung übereinstimmt. Letzterer zeigt einen ausgesprochen priesterlichen Charakter und war bereits um 400 in Kleinasien in Verwendung. West (Academy 49 S. 348, Sacr. Books of the East 47, Einl. S. 42ff.) nimmt an, daß schon Dareios im Laufe seiner Regierung sich unter dem Einfluß der Magier dem awestischen Kalender zugewandt habe, und auch Marquart sieht ihn für eine Erfindung der Magier aus der älteren Achämenidenzeit an (Unters. zur Gesch. Erans II, S. 212).

Daß die zarathuštrische Lehre in der Gestalt der Gāthā oder sogar schon in der polytheistischen Veränderung, wie sie das jüngere Awesta aufweist, bis nach Medien gelangt war, darauf deutet der Name Mazdaku aus der Zeit des Assyrerkönigs Sargon. Schon damals mögen die Meder sich der mazdaistischen Religion bemächtigt haben, die bei den Achämeniden als polytheistischer

[1]) Der französische Reisende G. du Chinon schildert auf S. 462ff. seiner Fahrtbeschreibung den Abscheu der Pärsen seiner Zeit gegen Schlangen, Frösche, Kröten, Ameisen usw.

[2]) S. a. Frhr. v. Bissing, Jahrb. des Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinland 129, 1925.

Kult galt. Zarathuštrōs gāthische Lehre war bei den Persern jedenfalls nicht im Gebrauch. Opfer und die Götter der Perser, die Herodot (I, 131) anführt, weisen auf die Anschauungen des jüngeren Awesta, namentlich auch die Scheu vor der Verunreinigung von Gewässern (I, 138), aber wir finden auch schon die Aneignung fremder Kulte, nämlich desjenigen der Ištar der Himmel, die mit der Arədvī zusammengeworfen wurde (I, 131). Andererseits zeigen die Pferde- und Menschenopfer, die von den Magiern beim Zuge des Xerxes durch die Troas und durch Thrakien dargebracht wurden (Herodot VII, 43, VII, 113f), daß auch noch ursprüngliche Sitten sich erhalten hatten[1]). Die Perser sollten die Gewohnheit haben, für die unter der Erde befindlichen Gottheiten Kinder lebendig zu begraben, was im germanischen Bereiche bei Bauten, namentlich bei Brücken, üblich war.

Während übrigens bei den Medern Seßhafte und Nomaden nicht getrennt werden (I, 101), unterscheidet Herodot (I, 125) bei den Persern ganz im Sinne der Gāthā Ackerbauer und viehzüchtende Nomaden, erwähnt freilich Stämme wie die Marder, die wohl nicht arisch sind, und andere wie die Daer, die zu den iranischen Saken gehörten.

IX.

Solche Erwägungen zeigen, daß auch schon das jüngere Awesta mit manchen Teilen in eine alte Periode hinaufreicht, die vor den Achämeniden liegt. Wie früh sie anzusetzen ist, darüber läßt sich ebensowenig Bestimmtes sagen, wie über das Alter der Veden, die auf indischem Boden bereits eine längere Entwicklung voraussetzen und deren Ausläufer, die Upaniṣaden mit ihrer philosophischen Spekulation, jedenfalls vor Buddha und Mahāvīra liegen.

Allerdings wäre es ein Fehler, die vorhandene awestische Literatur in ihrer Gesamtheit nun ohne weiteres als Zeugen altarischer Anschauungen anzusehen. Die Vorgänge bei der mehrfachen Redaktion der heiligen Texte, die erst unter Schāpūr II. (310—379) zum Abschluß gelangte, mit ihren verschiedenen Etappen mahnt zu allergrößter Vorsicht. Nichtiranisches und Nichtarisches hat sich im Laufe der Zeiten eingemischt. Während man bei den Gāthā und der Gāthā haptaŋhātī mit ziemlicher Sicherheit auf das Vorhandensein von

[1]) Auch Tiridates III., der Arsakide, der von Tiberius gegen Artabanos III. gestützte Gegenkönig, opferte dem Euphrat ein Roß (Tacitus, Ann. VI, 37).

altem Gut rechnen kann, ist beim jüngeren Awesta und in noch weit höherem Maße bei der mittelpersischen Literatur Kritik und Zurückhaltung erforderlich, will man nicht zu voreiligen Fehlschlüssen gelangen. Bei der Neigung der Perser, fremde Sitten anzunehmen, die Herodot (I, 135) hervorhebt — wer denkt dabei übrigens nicht an verwandte Erscheinungen aus der Geschichte Roms und Deutschlands, — kann es nicht wundernehmen, wenn bereits früh eine Neigung auch zu religiösem Synkretismus sich geltend macht[1]). Vollendete Beispiele solcher Erscheinungen sind der Mithraskult, wie er sich von Kleinasien aus im römischen Reich entwickelte, und die Lehre Mānīs, der die nationalen Schranken des Mazdaismus durchbrach und eine Weltreligion predigte. Wenn ionische Künstler am Hofe der Achämeniden tätig waren, wenn Kyros auf einem babylonischen Zylinder sich als den Auserwählten des Marduk hinstellt oder Kambyses[2]) von den Ägyptern fälschlich für einen Sohn eines Ägypters ausgegeben wurde (Herodot III, 2) und den Tempel der Neit zu Sais wiederherstellen läßt (Brugsch Thes. Inscr. aegypt. S. 693), wenn Dareios sich als Sohn der Neith bezeichnen läßt (Jackson u. Gray, J. Americ. Orient. Soc. Bd. 21, S. 183 f.), so ergeben sich daraus ohne weiteres Möglichkeiten für die Berührung mit nichtiranischen Anschauungen. Später schlagen Satrapen Münzen mit dem Symbol des Ahurō Mazdå, dem Bilde des Ba'al von Tarsus oder der Pallas Athene. Hält man noch dazu, daß unter den jüngeren Achämeniden auch Nichtiranier sich persische Namen beilegten, wenn sie in höhere Stellungen kamen, so sieht man, wie das Zusammenleben in einem Reich die Völker und Ansichten durcheinander warf und wie die Religionsmischung auf der Hand lag. Davon enthalten das jüngere Awesta wie das mittelpersische Schrifttum Spuren.

Wie die mazdaistische Religion in sich Anregungen von fremder Seite aufnahm, wofür die Epoche von dem elamischen Reich bis zu den Sāsāniden Gelegenheiten bot[3]), so sind iranische

---

[1]) Graf Gobineau schildert in Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale S. 58 f. das Durcheinander beim Feuertempel Surachani bei Baku, wo šivaitische Götterbilder, orthodoxe Darstellungen der Jungfrau Maria und des hl. Nikolaus nebst Kruzifixen ausgestellt waren und unterschiedslos verehrt wurden.

[2]) Andererseits soll er den Stier des Apis verletzt haben (Herodot III, 251), was nach den sonstigen Berichten über seine Fürsorge für den ägyptischen Kult wenig glaubhaft anmutet.

[3]) Auf den modernen Pārsismus ist wieder die Berührung mit Indien nicht ohne

Einflüsse auf andere Religionslehren nicht abzuweisen. Ihnen weiter nachzugehen ist hier nicht der Ort. Von besonderer Wichtigkeit sind sie in der Verbreitung dualistischer Lehren, die freilich nicht immer und überall auf Iran zurückgehen, und in eschatologischen Dingen. Die Unsterblichkeit des geistigen Prinzips im Menschen war schon eine Grundlehre Zarathuštrōs. Diese Auffassung hat sich durch alle Phasen der mazdaistischen Religion bewahrt. Ob bereits Theopompos im 4. Jahrh. v. Chr., (Plutarch, De Iside et Osiride cap. 47; Diogenes Laërtios prooem. I, 9; Aineias von Gaza, Theoph. ed. Boissonade 72) eine eigentliche Auferstehungslehre für die Mazdaisten bezeugt, ist nicht ganz klar, wenn das Fortleben der Individualität in einem geistigen Dasein auch schon bei Zarathuštrō selbst feststehen dürfte. Von großer Bedeutung ist auch die erst in nachzarathuštrischer Zeit ausgebildete iranische Erlöserlehre, die durch den aus dem Samen Zarathuštrōs entstehenden Heiland (Saošyañt-) am Ende des Weltenablaufs den Sieg des Guten herbeiführen läßt. In Verbindung hiermit steht die Vorstellung vom xᵛarənō als dem Glanz der iranischen Krone, das vor einem Dämon in einem See sich verborgen hält und dem Saošyañt- wieder anhaften wird, wie einst Zarathuštrō und den glorreichen Königen Irans in der Vergangenheit.

Gewirkt hat in der Welt nicht nur die Religion Irans, wie sie im Awesta ihren Niederschlag fand, sondern auch Volkskulte haben Einflüsse ausgeübt, so besonders der Mithraskult und der der Anāhitā, der „persischen Artemis". Viele iranische Überlieferungen enthält auch der Manichäismus. Ob aber die gāthische Religion Zarathuštrōs sich überhaupt wesentlich verbreiten und in weiteren Kreisen Fuß fassen konnte, ist mehr denn zweifelhaft, wenn auch die pārsische Überlieferung vom monotheistischen Charakter des Mazdaismus im Recht ist. Dann müßte man, was freilich wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, annehmen, daß Eingeweihte — in den Gāthā ist von „Wissenden" die Rede — gegen alle Entstellungen und Veränderungen den wahren Gedanken Zarathuštrōs durch die Zeit wachhielten. Beachtlich ist immerhin der Umstand, daß der jüdische Monotheismus unter Artaxerxes I durch Esra und Nehemia begründet wurde, freilich mit einem anderen Charakter als dem des Zarathuštrō[1]). Auch soll man bei religions-

Einfluß geblieben, während die Reste der Mazdaisten in Ostpersien von den Bābī-Behāīs manche Anregung empfangen haben.

[1]) Als die treibende Kraft in der religiösen Entwicklung des Judentums betrachten,

geschichtlichen Vergleichen nicht allzu rasch Abhängigkeiten und Beeinflussungen herstellen, was namentlich auch für die Ideen Platons gilt, man soll vielmehr die Tätigkeit der Einzelpersönlichkeit nicht unterschätzen und sich das Auge offen halten für die beträchtlichen Unterschiede, die bestehen. Äußerliche Anklänge lassen sich leicht und bequem feststellen, aber damit gelangt man nicht auf den Grund des Problems. Zarathuštrōs Ruhm, in Ostiran inmitten von Hirten und Bauern den geistigen Gottesbegriff in grauer Vorzeit erkannt zu haben, wird nicht geringer, wenn man auch andere Persönlichkeiten und Völker zu ihrem Recht gelangen läßt.

---

nachdem die fremden Elemente unter Hervorhebung des iranischen Einflusses zuerst Bousset (namentlich die Religion des Judentums) betont hatte, manche Forscher mazdaistische Elemente, so in Urspr. und Entst. des Christentums Ed. Meyer. S. aber I. A. Maynard im Journ. of Bibl. Lit. 44, 1925. R. Reitzenstein hat in den hellenistischen Mysterienreligionen und in dem hellenistischen Judentum viele fremde Bestandteile nachgewiesen, die z. T. iranischer Herkunft sind, z. T. aus anderen Bezirken stammen, besonders aus Vorderasien. Auf die seit Alexanders Zug entstehenden chaldäisch-iranischen Mischreligionen legen den Nachdruck Boll und Gressmann.

Schlagwortverzeichnis.

Abendländische Einstellung der Iranier 11, 55.
Aramäisch 15, 59.
Buddha u. Buddhismus 21, 25, 47, 54, 65.
Dualismus 11 u. ff., 20, 21, 33, 39, 67.
Elam u. elamische Einflüsse 5 u. Anm., 6, 38 u. ff., 48, 55, 58 Anm. 1, 62, 66.
Gāthā (Verspredigten), gāthisch 7, 8, 9, 10, 13, 22, 25, 26, 29 u. ff., 34, 39 u. ff., 46 u. ff., 53, 58, 61, 64 u. ff., 67.
„Gedanken, Wort u. Handlung" (Dreiheit) 25.
Harappā, Ausgrabungen in —, 5.
Hethiter 2 u. ff., 27, 37 u. ff., 51, 55, 62.
Indogermanen, Urheimat der, 2/3.
Magier, magisch 2, 9, 17, 19, 20, 22, 24, 27 Anm., 29, 37, 40, 44 Anm. 1, 55 u. ff., 62 u. ff.
Mānī u. Manichäismus 12, 14, 19, 20, 21, 23 u. ff., 29, 45, 46, 52 Anm. 4, 63, 66 u. ff.
Menschenopfer 65.
Mithrakult, Mithras, Mithrō, Mitra 14, 17, 19, 26 u. ff., 29, 37, 41 u. ff., 44 u. ff., 51 u. ff., 57, 60, 62, 66 u. ff.
Mohendscho Daro, Ausgrabungen in —, 5.
Monotheismus 14, 31, 67.
Nietzsche, Friedr., 2, 11, 55.
Polytheismus 20, 39, 40, 58, 64.
Rechtsordnung der Indogermanen 25 u. ff., 30, 33.
Seelenwanderung 24.
Sumerer 5, 36, 39.
Turfān, Ausgrabungen in —, 35, 45.
Turkestan, Ausgrabungen in —, 35.
„Türme des Schweigens" 44.
Verwandtenehe 64.
Willensfreiheit bei Zarathuštrō 25.
Zervanismus und Zrvan etc., Zervaniten 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 u. ff., 60.
Zigeuner, indische, 4.

Vom gleichen Verfasser:

Die Lehre des Mani, Leipzig, 1922, Otto Harrassowitz. Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung.

Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, Hannover, 1924, Heinz Lafaire.

Über georgisches Heidentum, Leipzig, 1924, Asia Major.

Auswärtige Politik, Berlin, 1926, Kurt Büttner.

Platon und der Orient, Berlin, 1927, Der Neue Orient.

Aus der kaukasischen Welt, Berlin 1927, Wegweiser-Verlag.

Vom Charakter des Islam, Berlin, Eigenbrödler-Verlag (in Vorbereitung).

Korrekturzusatz.

Bei Naqš-i-Rustem hat E. Herzfeld unter einem sāsānidischen Relief Bahrāms II. Reste eines elamischen Reliefs festgestellt (Z. D. M. G. N. F. 5 S. 244), ebenso elamische Mauerreste mit Ziegeln in Keilschrift im Mamasēnīgebiet (a. a. O. S. 258f.). Pasargadai hält Herzfeld für eine Gründung des Kyros (a. a. O. S. 242f., s. oben S. 29 Anm. 2). Von größter Bedeutung ist auch die Entdeckung des aramäischen Textes der Inschrift vom Grabe des Dareios (S. 244) und der Fund eines Gräberfeldes bei Persepolis aus achämenidischer Zeit, wonach die Erdbestattung damals allgemein üblich war.

Von dem Denkmal des Antiochos I. von Kommagene (oben S. 17f.) gibt in seiner sonst höchst wertvollen Untersuchung Warburg-Vorträge IV S. 138ff. H. H. Schaeder eine neue Deutung, die mir freilich nicht einleuchten will. Das Denkmal soll den unsichtbaren Allgott Aion-Chronos-Zrvan in seinen vier Offenbarungen darstellen als Göttlichkeit (Zeus), Licht (Apollon), Kraft (Ares) und Weisheit (Kommagene).

श्रीकृष्णाय नमः ।

ASPIRANTS

FOR

SPIRITUAL KNOWLEDGE

BY

UTTAMRAM LALLUBHOY

Vakil High Court.

उत्तिष्ठत जाग्रत प्राप्य वरान्निबोधत ।

Arise, awake and stop not till the goal is reached.

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन ।
बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥

श्रीभगवद्गीता २-४१

In Karmayoga the one goal is self-realisation. The undecided naturally devote themselves to lower ideals none of which can satisfy and thus they pass from one plan to another.

Price One Rupee.

FOREWORD.

The aim in Publishing this book is to place before persons who are in quest of learning the Transcendantal philosophy contained in the Upnishads not to be carried away by recent attempts made by followers of 'Bhakti Marga' to call Vedantic philosophy dry and also to describe philosophy as an art of acquiring God and (as if God is an article which can be had in the market). The attempt to run down the Vedas by alleging that Vedas taught or said nothing of Braham, without clerly understanding what is ment by the expression 'Neti, Neti'. Comment on this Sort of judgment is needless. I have also endeavoured to show in these pages how Dr. Rabindranath Tagor has answered the charge that Brahma of the Upanishads is not a bundle of Negations but those who comprehend him are brought into touch with a great positive truth whose nature is infinitude.

I have also tried to show that Bhakti-marga never meant that Devotion only consisted in taking Lords' name but it is something very higher and nobler. I would not have attempted this but when I found some statements which are not only not correct but are simply made to serve the personal motive simply to sing praises of their spiritual teacher where none was necessary. I have simply pointed out what is the true significace of 'Braham' as satyam, gnanam Anantam Braham and that Devotion should be such as would make you realize the God in the words of Gita

भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः । ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥

or in the words of Taiteeriys Upnishad 'Brahmavid Apnoti param'.

My thanks are due to Mr. Mūlchandra Tulsidas Telivala B. A. LL. B. Vakil High Court for his hearty Co-operation in editing this little work. His disinterested labours in the field of Sanskrit literature are too numarous to be mentioned here. If all lovers of spiritual knowledge agree with me in finding this work helpful and interesting it will be ample reward for my labours.

Bombay,
15-2-26.

Uttamram Lallubhy.

ASPIRANTS.

There seems in the present times a tendency on the part of Hindu Gentlemen to seek after Saints (संत) in order to secure their salvation or means of release.

The aspirant therefore tries to run after so called Saints and Sadhus whenever they happen to hear that some such has come to the place where they reside. If none such is found they hunt for him in the neighbouring villages or in some pilgrimage-places and on finding one of such sadhus, they begin to pay him their respects and also begin to serve him and by doing so they regard that they have secured the seed of Divine Love. But after a time they find that so called sadhu is no sadhu and that the faith reposed by them was misplaced for it is stated in Guru Gita:—

गुरवो बहवः सन्ति शिष्यवित्तापहारकाः । दुर्लभः सद्गुरुर्देवि शिष्यसंतापहारकः ॥

The difference between the old & new method of seeking out a Guru or teacher.

The question then arises how to know a teacher. Formerly there were Ashramas or 'Gurukula' where it was incumbent on the aspirant to go with some present (nominal) and humbly request the teacher to admit him as a pupil. The teacher first of all required him to stay in his Ashrama for some fixed period and after that time if he found that the pupil answered following qualifications he was encouraged to qualify himself for higher studies:—

प्रशांतचित्ताय जितेन्द्रियाय प्रहीणदोषाय यथोक्तकारिणे ।
गुणान्विताया नुगताय नित्यं प्रदेयमेतत्सततं मुमुक्षवे ॥

The above description shows that a pupil is not Adhikari if there is no chittasudhi. If he finds that he is so qualified then Guru begins to impart the spiritual knowledge. The Guru himself ought to be:—

सर्वशास्त्रपरो दक्षः सर्वशास्त्रार्थविस्तदा । सुवचाः सुंदरः स्वङ्गः कुलीनः शुभदर्शनः ॥
जितेन्द्रियः सत्यवादी ब्राह्मणः शांतमानसः । पितृमातृहिते युक्तः सर्वकर्मपरायणः ॥

Such "Gurus" are very rare and there are not such Ashramas and if there are some they are for persons who have renounced the world.

The present mode seems to be very easy. The Swami visits places to seek pupils and pupils are seeking Swamis. On the arrival of a swami people flock to him and the Swami either reads some Puranas or begins to give discourses to them. Thus they become constant visitors and begin to spread reports that the Swami is a very learned man and has

also mysterious power and will help those who visit him in getting their release from the sins in this world.

It also happens that the 'sant' or Swami has his peculiar ways of behaviour towards the Devotees and though they are queer and unsuited to the society, the Devotees put up with the same simply to procure his favour.

The aspirants wait and are very solicitous of favourable gesture from the swami and when this is done they begin to utter and write favourable account of their Guru and induce others to join them by extolling the Guru. They describe him to be a rare soul to whom mysteries of nature are revealed and secrets so revealed will be communicated to the deserving pupil which will procure or assist him in securing his salvation or will confer some worldly benefit which will be ever lasting.

These 'Swamis' hardly know any Philosophical teaching but they give one or two 'Mantras' as रामाय नमः or राधाकृष्णाय नमः or 'Radha Krishna' and ask them to repeat the same after pronouncing their Swami's name at least 108 times in a day. When asked about Vedas or Upnishads they pronounce them to be dry and that the teachings contained therein will do no good in 'Kaliyuga'. The aspirant therefore is asked to see God in man and until they recognised the Swami, as such, all talk about God would be empty words. The object of the teacher seems to be to make the pupils to understand their Guru or Swami as God and in support of their claim they always refer to the following s'loka :—

गुरुः पिता गुरुर्माता गुरुर्देवो गुरुर्गतिः । शिवे रुष्टे गुरुस्त्राता गुरौ रुष्टे न कश्चन ॥

The aspirants are instructed not to see any difference between Shri Krishna and the Guru and always to regard Guru as God incarnate, but they forget that many of these sants or sadhus are स्वयमसिद्धं कथमपरान्साधयति ।

"They themselves being imperfect how can they procure salvation for others? People are made to believe that the Shastras have very little efficacy in these times, and that those who consider that they can be able to do so by studying Vedas and Upanishads are pursuaded not to do so, because they assert "गुरु बीन ज्ञान नहीं" and bring forward similar other arguments that the aspirants have to regard their word as Gospel truth. This sort of belief may be excused in ignorant people but when men who have studied Bhagawat Gita for half a dozen

years under a very learned Shastri should forget the teachings taught therein and follow the Guru as अन्धेन नीयमाना यथा अंधाः, we have to direct the attention of aspirants to Swami Vivekananda's 'Bhakti Yoga' where at page 47 he clearly mentions that "if you want to be a real "Bhakta" or Devotee you require only to feel the craving for the practical carrying out into your life the beautiful lessons of duty and love inculcated in Gita."

In order that a teacher can impart religious teachings to others he must have spritual powers in himself and the function of the teacher is to impart knowledge intellectually and not merely to stimulate the faculties of thought. The teacher must be:—

श्रोत्रियोऽवृजिनोऽकामहतो यो ब्रह्मवित्तमः ।

(See Viveka Chudamani sl. 34)

Religion which is the height of human knowledge and wisdom cannot be acquired by calling the 'Guru' at your place and importune him to say something to the audience when the Guru is smoking a cigar or is indulging in a cup of tea or milk or is engaged in throwing bits of his eaten crust towards the pupils. Some of the new "Pushti Marga" Acharyas are accused of giving 'Joothan' to their Devotees. What else is this? Is not this worst Joothan which you go on swollowing in, as *'prasada'* of the Guru. I think there is no more degradation than this, and this stupid practice must not be encouraged but must be put an end to forthwith.

Aspirants also follow their Guru to Pandharpur, Jagganath, Alundi, Paithan and other places but all this avails them nothing. It is simply a waste of time and money and procures no spiritual benefit but leaves them where they are as described by Akkha. (poet and Philosopher).

તિલક કરતાં ત્રેપન વહ્યા જપમાળાના નાકાં ગયા,
તીરથ ફરી ફરી થાક્યા ચર્ણ તોયે ન પ્હોચ્યા હરીને શર્ણ.
કથા સુણી સુણી કુટ્યા કાન અખા તો યે ન આવ્યું બ્રહ્મજ્ઞાન,
કહ્યું કાંઈને સમજ્યો કશુ આંખનું કાજળ ગાલે ઘસ્યું.
ઉંડો કુવેાને ફાટી બેાખ શીખ્યું સાંભળ્યુ સરવે ફેાક,
વિષયી જીવથી પ્રીતજ કરે તત્ત્વદર્શી ઉપર અભાવજ ધરે.
ખાનપાન વિષયાદિક ભેાગ તત્ત્વદર્શીને સરવે રેાગ,
કથા કરી તે શુકજીએ ખરી પરીક્ષિતને મેળાવ્યા હરી.
નિરપૃહીની એવી કથા અખા બીજી પેટ ભર્યાની વ્યથા,
વૈષ્ણવ થઈને ફરતા ફરે પરસાદ ટાણે પત્રાવળા ભરે.

રાંધ્યા ધાન વખાણતા જાય જેમ પીરશે તેમ ઝાઝા ખાય,
અખો કહે ફોગટકાં કુલ ભણ્યા ગણ્યા પણ ન ટળી ભુલ.
જ્ઞાની તે જે કરે વિચાર પ્રપંચતે જેને સંગ્રહે સાર,
ટાળે આપને ભાળે ઈશ અખા એવા પુરુષને મળે જગદીશ.

To the same effect Narasi Meheta in one of his Padas expresses his regret for so called teachers who lead the aspirants astray. The pada reads as follows :—

રઝળતી રાંડના રવડતાં છોકરા; કોણ શિક્ષા દઈ ઠોર આણે
અંધ ગુરૂએ વળી નિરંધ ચેલા કર્યા બ્રહ્મની વાત તે શું રે જાણે.
ભરમે ભુલા ફરે આનંદે આથડે પૂર્ણ પરબ્રહ્મ પોતે ન જાણે
સ્વપ્નાનું સુખ સાચુ કરી લેખવે પાસેથી પ્રભુને દુર વખાણે.
મુરખ ભમતા ફરે ભૂતળ ભમતા ફરે જોને રીઝાય તે કર્મ કાંડે
શ્રીમંતનું સુખ નિરધનને ન મળે વાદ કરેને વિશયો વખાણે
નિરગુણ નાથને નરખી નવશકે સગુણ સરતે ન જાણે
ચેતન નીંદા કરે. જડની વંદના કરે અચેત ભૂલ્યો ફરે ભીન્નભાવ આણે
અગમ ગુરૂ થકી નિગમ શીષ્ય નીપજ્યા તે બ્રહ્મની વાતનો ભેદ જાણે
પાસેથી અન્ય અળગોરે દેખે નહી નરસીયો પાસુ તે કોણ તાણે.

Swami Vivekanand again at page 72 of his Bhakti Yoga emphatically asserts that worshipping Ishwar and of him alone is Bhakti. The worship of any thing else such as Deva, Pitri or any OTHER being cannot be called Devotion or Bhakti. Thus one cannot metamorphose his 'santa' into Shri Krishna. It is very well for the time being but they will repent erelong. The real aspirant must hava "Ekanishtha" or firm Devotion towards one ideal. It is absolutely necessary for the Devotee that he must regard the Lord as 'Hanuman' regarded 'Rama'.

श्रीनाथे जानकीनाथे अभेदः परमात्मनि । तथापि मम सर्वस्वं रामः कमललोचनः ॥

The attainment of 'Brahman' comes through Discrimination, control of Passions, persistence, sacrificial work, purity, strength and suppression of excessive Joy. Food also should be pure and it must not be excessive. Because in Gita chapter VI s. 16 much stress is laid on "Yukta Ahar" and predominance of Satvika Ahara is what is absolutely necessary for spiritual Development of the pupil. Then the passions are also to be controlled and thus 'Indriyas' or organs are to be restrained from going constantly towards the objects of senses. Kabir has stated in one of his poems :—

मनको कह्यो न कीजिये मन जहां तहां लेजाय, मनकु एसा मारिये टुंकटुंक होजाय.

The aspiring devotee must also have the practice of self-restraint and self-denial. The wife of Poet Tulsidas had on one occasion upbraided him in these words.

अस्थि चर्ममय देह मम, तामे जैसी प्रीति । तैसी जो श्रीराममहे होत न तो भवभीति ॥
जितनो हेत ह रामसो होत रामसो जाये । चल्यो जाय वैकुंठकू राके न राखे कोय ॥

The Mundak Upanishad also requires zeal and strength in a pupil and enjoins that a pupil who has not these qualifications will not realize the soul:—

नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः ।

According to the great sage Vyasa the notion of Jiva and Brahman is erroneous and there is one reality viz. the self in the from of pure consciousness (Brah IV sutra N. 1–3).

अयं आत्मा ब्रह्म ।

'Mukti' or Release then means the return of 'Sansari Jiva' into the state of Brahman. And meditation means steady remembrance of परब्रह्म or 'Parmatman'. In Bhagwat Gita Ch. X. 10 it is mentioned that:— Those who are devoted and worship me with love I bestow on them the knowledge by which they reach me. "साक्षात्कार"—It is पराभक्ति which leads to Mukti—There are गौणी भक्ति subsidiary forms of Devotion and they are 81 in number as enumerated by Shridhar Swami but they are only preparatory and it will take the aspirants many births before he reaches his goal. Knowledge (ज्ञान) and Yoga are also necessary adjuncts of Bhakti Marg and you cannot acquire Bhakti without the requisite knowledge of the Lord and the way by which your worship of him may ultimately lead you to submerge yourself into him. Devotion does not mean that while you are gaping or thinking of other things you should simply go on muttering the name of हरे राम हरे राम राम राम हरे हरे. People in general have a notion that whoever remembers 'Narayan or 'Rama' at the time of his demise gets 'sadgati'. Thoughts in the hour of death are of importance in determinig the fate in the life beyond. And they quote the instance of Ajamila mentioned in Bhagawata. But that instance is given in Bhagawata simply to encourage indolent people to remember the name of the Lord when they have got nothing else to do.

Bhakti or Devotion is described by Patanjali in his 'Yoga Darsana as "Ishwara Pranidhana" (profound Devotion to Lord). There must be profound Devotedness towards the Lord (Ishwar). This Devoteddess to God or Ishwara is the easiest method taught in Yoga Darsana. Now Ishwara is described as *'Purusha'* untouched by troubles, works fruits or deserts in whom germ of Omniscient becomes infinite, who is precetor even of the first for he is not limited by time and whose name is glory.

Those who adopt this system are called followers of 'Bhakti Marga'. The majority of Aryans of India now know no other method. It is very popular with the masses. By devotedness is not to be understood the hypocritical system of prayers which passes by that name. It must be entire resignation to God accompanied with intense love. It must be forgetfulness of self (living in the Lord). We must not worship Lord with flower insence and food but must remember and pronounce his name reflecting on its signification. The Vedas have given out 'OM' or 'PRANAVA' as the 'PRATIKA' of the Lord and its repetition is enjoined as a help to concentration. The Mahomedans use "Alla hu", the Sikhs 'Vah-Guru', the Buddhist 'Om Mani padmi hum' and Jews 'Jahva' and the Parsees 'Khooda'. In the Bhakti Sutras Sandilya defines *Bhakti* as "सा परानुरक्तिरीश्वरे." The primary-devotion is the attachment to Lord. Prahld's constant prayer to God was as follows:—

नाथ योनिसहस्रेषु येषु येषु व्रजाम्यहम् । तेषु तेष्वच्युता भक्तिरच्युतास्तु सदा त्वयि ॥
या प्रीतिरविवेकिनां विषयेष्वनपायिनी । त्वामनुस्मरतः सा मे हृदयान्मापसर्पतु ॥

May not ceaseless flow of love and attachment (priti) entertained by worldly men towards the objects of this Earth desert my heart, while I am constantly meditating upon thee. Lord Shri Krishna in Bhagavata (11-14-25) himself told *Uddhava*:—

यथाग्निना हेम मलं जहाति ध्मातं पुनः स्वं भजते च रूपम् ।
आत्मा तु कर्मानुशयं विधूय मद्भक्तियोगेन भजत्यथो माम् ॥

Which means "Just as gold heated by fire leaves off its dross and regains its appearance so is the human soul cleared of its Karmic impurities by application of Devotion attains to me Again.

In Gita sl. 3—ch. VI and sl. 19 ch. VII.

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति । तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥

This s'loka means that "He who sees me in all things and sees all things in me never becomes separated from me nor do I become separated from him.

From the above translation it is quite clear that it does not refer to Prophets, Saviours, Saints. On the other hand it refers to all devotees who answer the description mentioned in s'loka. Saints can in a single life take refuge in God. The word "महापुरुष" rightly refers to Vishnu or Supreme spirit. To apply it to a संत is a clear misnomer

Dr. Paul Daussen says that the emperical view of nature is not able to lead us to a final solution of the being of things. This thought

occurs not only amongst Indians but also in the philosophy of the West. This thought is even the root of all metaphysics. For if emperical or physical investigation were able to throw open to us the true and innermost being of nature we should only have to continue along this path in order to come at last to an understanding of all truth. The final result would be Physics (the teachings of nature) and there would be no justification of Metaphysics. If therefore the metaphysics of ancient and modern times, dissatisfied with emperical knowledge went on to metaphysics the step is only to be explained by a more or less clear consciousness that all emperical investigation and knowledge amounts to an end only to a great deception grounded in the nature of our knowing faculties, to open our eyes to which is the task of metaphysics. The word Brahaman in the whole Rigveda never meant anything else than lifting and spiritual power of prayer. He only is free from sorrow and sure of liberation, who honors the unborn unassailable spirit in the city with eleven doors (the body) wherein it dwells with powers of life round it.

पुरमेकादशं द्वारमजस्यावक्रचेतसः । अनुष्ठाय न शोचति विमुक्तश्च विमुच्यते ॥
ऊर्ध्वं प्राणमुन्नयत्यपानं प्रत्यगस्यति । मध्ये वामनमासीनं विश्वेदेवा उपासते ॥

(see Kathopanishad)

In Chandogya Upanishat ch. III part XIV—we also find verily this

"सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति शांतमुपासीत"

universe is Brahaman as 'Tajjalan' (in it becoming, ceasing, breathing) it is to be adored in silence.

Spirit *is its material, life its body, light is its form, its decree is truth its self endless* (literally either) *all working is he, all wishing, all smelling, all tasting comprehending the all silent ungrieved* that is my soul (Atman) *in the inmost heart* smaller than *a grain of rice* or *of barley* or *of musterseed* or *of millet* or *grain of millet's kernel.* This is my soul in the inmost heart greater than the earth *greater than the atmosphere greater than the heaven greater than these worlds.* The all working all wishing all smelling all tasting embracing the all silent ungrieved, that is my soul into him I shall enter on departing hence He to him this happens, he verily doubts no more. Thus spoke Shandilya.

The last mentioned entering into the true self after death presupposes the consciousness of a difference between the empiric self

that is the bodily personality and the highest self 'Paramatman' which is soul that is God. To say that Vedic Ideal of life consisted in joyness of life (The world to the Vedic age with all its miseries and mysteries was made for man to acquire wealth, enjoy life and make the best of the worlds goods) is to betray one's ignorance of the transcendent philosophy taught by Vedas.

यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह । आनंदं ब्रह्मणो विद्वान् न बिभेति कदाचन ॥

"From him come back baffled both words and mind but he who realizes the joy of Brahman is free from fear".

Dr. Ravindranath Tagor says that we often hear the complaint that the 'Braham' of the Upanishads is described to us mostly as a bundle of negations. Are we not driven to take the same course ourselves when a blind man asks for a description of light? Have we not to say in such a case that light is neither sound nor taste, nor form nor weight nor resistance nor can it be known through any process of its analysis. Of course it can be seen but what is the use of saying this to one who has no eyes? He may take the statement of, on trust or may altogether disbelieve it even suspecting in us some abnormality. In the human world there may be very few who have their spiritual eyes open but inspite of numerical preponderance of those who cannot see, their want of vision must not be cited as an evidence of negation of light:—

एष देवो विश्वकर्मा महात्मा । सर्वजनानां हृदये संनिविष्टः ॥
हृदा मनीषी मनसाभिक्लृप्तो । य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति ॥

This is the God who is world worker of the supreme soul those who know him through their mind and the heart that is full of the certainty of knowledge become immortal.

यस्तु सर्वाणि भूतानि आत्मन्येवानुपश्यति । सर्वभूतेषु चात्मानम् ततो न विजुगुप्सते ॥

He who sees all creatures in himself and himself in all creatures on longer remains doubtful.

All those who are admirers and followers of Chaitanya we beg to place before them his terse couplet

न धनं न जनं सुंदरीकवितां वा जगदीशकामये ।
मम जन्म जन्मनीश्वरे भवतात् भक्तिरहैतुकी त्वया ॥

Lord I do not crave for wealth nor men, nor beautiful woman nor for poetical genious. O Lord of the world in every birth of mine may Ahaituki bhakti (spontaneous Devotion) grow in me towards thee, (Shree Chaitanya). The nature of Prema cannot be described in words like the nature of taste felt by a dumb person. It is attributeless desireless, swelling up more and more at every moment,

Moropant in his Mantra Bhagwata lays down clearly in the words of Shri Krishna.

यद्दृश्यं तदसत्यं सत्यं ब्रह्मैव मी असी गुरुची
हृदयीं नित्य असावी माझ्या भजनींहि सर्वदा सुरुची
भर्म तसा परमात्मा मी जग नग भिन्न काय मानावें
वानावें भ्रांतांही नानारूपे तसेंचि या नावें ।

The Yoga system requires us to go through a course of mental and spiritual discipline. The upnishads also emphasise the practice of austere virtues before the end can be reached. We must control the mind which binds to outer things and makes slaves of us to realize freedom. Knowledge consists in the *anubhav* of the identity *of soul with Brahman.* *Knowledge burns the seed of works* (वासना) so that no material *is left for re-birth* Gita also enjoins in 71 Sloke of Chapter 2.

विहाय कामान्यः सर्वान् पुमांश्चरति निस्पृहः । निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥

To the same effect we find Tookaram Maharaj

साधकाची दशा उदास असावी उपाधि नसावी अंतर्बाह्य
लोलुपता काय निद्रेतें जिंकावें भोजन करावें परिमित
एकांतीं लोकांतीं स्त्रियांशीं वचन प्राण गेला जाण बोलों नये
संग सज्जनाचा उच्चार नामाचा घोष कीर्तनाचा अहर्निशीं
तुका म्हणे ऐशा साधनीं जो राहे तोचि ज्ञान लाहे गुरुकृपें

All aspirants instead of running after sants and Gurus in the words of Harit smriti first try to acquire Knowledge and go on doing Varnashrama कर्म as enjoined by the Shastras and if they sincerely pursue the above course they will not fail to realize Brahma.

हरीतस्मृतिश्लोक.

यथाश्वा रथहीना रथाश्चाश्वैर्विना यथा । एवं तपश्च विद्या च उभावपि तपस्विनः ॥
यथान्नं मधुसंयुक्तं मधु चान्नेन संयुतम् । एवं तपश्च विद्या च संयुक्तं भेषजं महत् ॥
द्वाभ्यामेवहि पक्षाभ्यां यथा वै पक्षिणां गतिः । तथैव ज्ञानकर्मभ्यां प्राप्यते ब्रह्म शाश्वतम् ॥

Let them also remember.

तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते ।

Printed by Ramchandra Yesu Shedge, at the 'Nirnaya-sagar' Press,
26-28, Kolbhat Lane, Bombay.

Published by Uttamram Lallubhai, Vakil, High Court, 3rd Bhoiwada,
Bhuleshwar, Bombay.

00049413

मुद्रितपुस्तकानि

१	सेवाफलम् । द्वादशविवरणसमेतम् ।	रु. १- ०-०
२	निरोधलक्षणम् । षड्विवरणसमेतम् । गुर्जरानुवादसमेतं च ।	रु. १- ०-०
३	संन्यासनिर्णयः । अष्टविवरणसमेतः । गुर्जरानुवादसमेतश्च ।	रु. १- ०-०
४	जलभेदः । चतुर्विवरणसमेतः । पञ्चपद्यानि । विवरणद्वयसमेतानि । सेवाफलम् । विवरणत्रयम् ।	रु. १- ०-०
५	श्रीपुरुषोत्तमनामसहस्रम् । नामचन्द्रिकायुतम् ।	रु. ०-१०-०
६	तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यम् । श्रीजयगोपालभट्टकृतम् । गुर्जरानुवादयुतम् ।	रु. १- ०-०
७	शृङ्गाररसमण्डनम् । श्रीविट्ठलेश्वरप्रकटितम् । गुर्जरानुवादसमेतम् ।	रु. २- ८-०
८	श्रीमधुराष्टकम् । षड्विवरणसमेतम् ।	अमूल्यम् ।
९	प्रेमामृतम् । श्रीविट्ठलेश्वरकृतविवृतिसमेतम् । परिवृढाष्टकम् । श्रीगोपेश्वरकृतटीकासमेतम् ।	रु. ०- ८-०
१०	वेदान्ताधिकरणमाला । श्रीमत्पुरुषोत्तमप्रणीता ।	रु. १- ०-०
११	भक्तिवर्धिनी । चतुर्दशटीकासमेता ।	रु. २- ०-०
१२	त्रिविधनामावली । टीकासमेता ।	रु. १- ४-०
१३	श्रीमती टिप्पणी । श्रीमद्विट्ठलेश्वरप्रणीता ।	रु. २- ०-०
१४	रासपञ्चाध्यायीप्रकाशः । श्रीपीताम्बरप्रणीतः ।	रु. १- ०-०
१५	सिद्धान्तमुक्तावली । अष्टविवृतिसमेता । गुर्जरानुवादसमेता च ।	रु. १- ०-०
१६	रसाब्धिमहाकाव्यम् । श्रीदेवकीनन्दनकृतम् ।	रु. १- ०-०
१७	मनोदूतम्-हृदयदूतं च । गुर्जरानुवादसमेतम् ।	रु. ०- ८-०
१८	श्रीसुबोधिनी । दशम-उत्तरार्ध-राजस-साधनप्रकरणम् ।	रु. २- ०-०
१९	श्रीसुबोधिनी । दशम-पूर्वार्ध-तामस-फलप्रकरणम् ।	रु. ३- ०-०
२०	भावप्रकाशिका । ब्रह्मप्रवृत्तिः प्रथमाध्यायः । श्रीकृष्णचन्द्रकृता ।	रु. १- ०-०
२१	भावप्रकाशिका । द्वितीयाध्यायः । ,,	रु. ०- ८-०
२२	सिद्धान्तरहस्यम् । एकादशविवरणसमेतम् । गुर्जरानुवादसमेतं च ।	रु. १- ०-०
२३	पुष्टिप्रवाहमर्यादा चतुर्विवरणसमेता ।	रु. १- ०-०
२४	नवरत्नम्-पञ्चविवृतिसमेतम् । गुर्जरभाषानुवादसमेतं च ।	रु. १- ०-०
२५	श्रीसुबोधिनी दशमोत्तरार्धराजसफलप्रकरणम् ।	रु. २- ०-०
२६	भागवतार्थनिबन्धः । प्रकाशावरणभंगसमेतः । आद्यस्कन्धद्वयम्	रु. १- ०-०
२७	दशमतामसफलप्रकरणयोजना । श्रीलालूभट्टकृता	रु. ०- ८-०
२८	पत्रावलम्बनम् । श्रीपुरुषोत्तमकृतविवृतिसमेतम् ।	रु. ०- ८-०
29	Discuss how far Śaṅkaracharya truly represents the view of the author of the Brahma-Sûtras.	Rs. 1- 0-0

१. पंडित गट्टूलालाजीनी पाठशाला, केथिड्रलस्ट्रीट भूलेश्वर, मुंबई.

२. नडीयाद पुष्टिमार्गीयपुस्तकालयः, नडीयाद.

३. चुनीलाल बुकसेलर, बडामंदिर भूलेश्वर, मुंबई.

Digitized with financial assistance from
Ms.Vaidehi Thakar
on 06 November, 2019